

JOSÉ BAPTISTA

O Tédio Enquanto Configuração Contemporânea

**Dissertação de Mestrado em Ciências da Comunicação
Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias**

JULHO DE 2009



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Ciências da Comunicação, realizada sob a orientação científica do
Professor Doutor António Fernando Cascais.

Declaro que esta Tese se encontra em condições de ser apreciada (o) pelo júri a
designar.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta Tese se encontra em condições de ser apresentada a provas
públicas.

O (A) orientador (a),

Lisboa, de de

AGRADECIMENTOS

Este trabalho deve a sua presente forma sobretudo ao apoio e incentivo dados pelo meu orientador, o Professor Doutor António Fernando Cascais, e à inspiração com que a Excelentíssima Senhora Dona Isabel sempre me bafeja por permanentemente se apresentar entusiasmada perante o desconhecido.

Gostaria ainda de agradecer ao Carlos por ser tão frutuoso, à Íris pela generosidade dos seus comentários, ao André pelo rigor científico que me procurou incutir, à Mila por me propiciar relaxantes momentos de gravidade baixa, à Maria por me afinar alguns travões, ao Vasco pelas indicadas indicações bibliográficas, ao Sr. Cadafaz pelas curiosas indicações pictográficas, ao Tiago por constantemente me esclarecer os meandros burocráticos, ao Diogo por me ter ajudado a ver que na China nada disto faria sentido e à Ynaiê por me ter acompanhado no processo e progresso desta curiosa demanda que é o Mestrado em Ciências da Comunicação variante Cultura Contemporânea e Novas Tecnologias.

[RESUMO]

[ABSTRACT]

[O TÉDIO ENQUANTO CONFIGURAÇÃO CONTEMPORÂNEA]

[BOREDOM AS A CONTEMPORARY CONFIGURATION]

[JOSÉ BAPTISTA]

PALAVRAS-CHAVE: ek-stasis, kairos, melancholia, acédia, ennui, anomia, alienação, mal-estar, desinibidor, zôê, bios, epoché.

KEYWORDS: ek-stasis, kairos, melancholia, acedia, ennui, anomie, alienation, discontent, disinhibitor, zôê, bios, epoché.

Este trabalho debruça-se sobre a actualidade do tédio enquanto fenómeno cultural e forma determinante “de se estar no mundo”, procurando, por um lado, delinear de que forma, e através de que mediações, surge a possibilidade da sua precipitação no âmago do sentir e da experiência do sujeito e, por outro, demonstrar o papel central que ocupa na compreensão da experiência contemporânea.

Traça-se, primeiramente, um enquadramento conceptual e historicista de modelos e contextos interpretativos de “formas de se estar no mundo” (nomeadamente, da “*melancholia* grega”, da “*acédia* medieval”, da “*melancolia* renascentista” e do “*ennui* francês”), que influirão no esclarecimento da problemática da contemporaneidade do tédio. Uma vez demonstrada a sua historicidade e distanciamento dos seus parentes filogenéticos, segue-se uma exposição transdisciplinar que nos permitirá avaliar, na relação dinâmica entre o indivíduo e a sociedade, a forma como o tédio colonizou a experiência contemporânea, como penetrou partes da sua consciência, bem como algumas das suas consequências e manifestações no corpo social. Sob um ponto de vista fenomenológico procurar-se-á entender em que consiste essa mesma experiência, considerando-se ainda possibilidades de sentido e “linhas de fuga”. Discute-se a incompletude de aproximações tendencialmente existencialistas ou sociológicas por desprezarem, ora a sua historicidade, ora a sua existência enquanto interpretação subjectiva e ainda a (in)viabilidade de modelos mais totalizantes para a interpretação do fenómeno.

This work focuses on the contemporaneity of boredom as a cultural phenomenon and as a decisive way of “being in the world, seeking, on one hand, to outline how, and through which mediations, the possibility of its precipitation at the heart of the individuals’ experience emerges, and, on the other hand, to demonstrate the central role it plays in the comprehension of contemporary experience.

It is first outlined a conceptual and historicist framework of models and interpretational contexts of “ways of being in the world (namely, the “Greek *melancholia*”, the “medieval *acedia*”, the “Renaissance *melancholy*” and the “French *ennui*”) that will be influential in the clarification of the problematic of the contemporaneity of boredom. Once its historicity is demonstrated, as well as its distancing from its phylogenetic relatives established, follows a transdisciplinary exhibition that will allow us to evaluate, in the dynamic relationship between the individual and society, how boredom colonized the contemporary experience and penetrated parts of your consciousness, as well as some of its consequences and manifestations in the social body. From a phenomenological point of view we will try to understand what is that experience, while considering further possibilities of meaning and “escape lines”. We discuss the incompleteness of existentialist or sociological approaches, as they tend to despise either its historicity or its existence as a feeling of subjective interpretation of experience. We also argue the (in) feasibility of more totalizing models for the interpretation of the phenomenon.

ÍNDICE

<u>introdução</u>	<u>1</u>
a melancholia	5
a acédia	9
(re)nascimento e dispersão da melancolia	11
ennui, o inimigo da sociedade	13
o degenerado	15
melancolia fixada	19
condições de surgimento do tédio i: os mal-estares	21
condições de surgimento do tédio ii: o mal-estar	30
a experiência fora-da-lei	33
tédio na praça pública	38
linhas de fuga	42
a experiência de ser humano i: a possibilitação do impossível	57
a experiência de ser humano ii: topologia heideggeriana do langweil	63
a experiência de ser humano iii: a abertura para uma não-abertura	68
a experiência de ser humano iv: o animal que resiste	70
a experiência de ser humano v: a vertigem do tédio	76
a (in)experiência de ser humano vi: a falsa interioridade	80
conclusão	83
<u>bibliografia</u>	<u>90</u>

INTRODUÇÃO

Os problemas referentes ao tédio são muitos e muitos são incertos. Da sua fluidez significativa à sua continuada aplicação/referência no vocabulário contemporâneo ocidental algo se pode desde logo apurar: que habita os interstícios do real, que preenche espaços instáveis e variáveis, que emerge na linguagem como uma dimensão a todos comum e que, portanto, comumente se comunica, e aparentemente, indiferentemente. Na sua adaptação às práticas discursivas ele surge como categoria de interpretação do real que, por andar à deriva entre sujeitos, entre sujeitos e objectos, sem direcção, sentido ou ponto de aplicação definidos, estará, no limite, em auto-gestão.

A utilização da palavra tédio como designante do tema central deste trabalho foi alvo de algumas dúvidas pela sua permutabilidade com outros termos como o aborrecimento, o chato, o enfado, o fastidioso, etc. Por outro lado, e tratando-se de um tema que diz respeito essencialmente à cultura ocidental contemporânea, a sua correspondência com o que no francês se designa por *ennui*, no inglês por *boredom*, no alemão por *langeweile*, no norueguês por *kjedsomhet*, no italiano por *noia* e no espanhol por *aburrimiento* era da maior importância. Numa aproximação etimológica teríamos: *ennui*, do latim *inodiare* (ser odioso, enojar, enjoar); *to bore*, do latim *forare* (furar); *langeweile*, (longo+entretanto, enquanto); *aburrimiento*, do latim *abhorre* (ter horror); tédio, do latim *tedium*, *taedere* (furar). Apesar das especificidades histórico-geográficas que cada um dos vocábulos encerra, designam a qualidade da experiência subjectiva que aqui poderíamos sugerir como “desagradavelmente penetrante” ou “penetrantemente desagradável” e alargada às ideias de incómodo, de fadiga, de moléstia, de fastio, de enfado, de desgosto, de contratempo penetrante e prolongado.

Optou-se por tédio sobretudo por ser a palavra mais utilizada aquando da tradução de *ennui*, *boredom*, *langeweile*, *kjedsomhet*, *noia* ou *aburrimiento* mas também por demonstrar maior espectro significativo que as outras opções encontradas no léxico português, o que se coaduna com as características do tema que irá ser tratado.

Perante um tema tão instável como é o do tédio surgiram ainda algumas dúvidas sobre a metodologia a adoptar para dele se consolidar uma justa exposição. Deparámo-nos com algumas tipologias do tédio e dignas de nota só as expostas por Lars Svendsen

no seu título *Philosophy of Boredom*¹. Svendsen avança com a tipologia de Martin Doehleemann² que esquematiza o tédio em Situacional (quando esperamos por alguém e o tempo parece se estender até ao infinito), por Saturação (ligado com a monotonia, rotina ou repetição e que levaria à banalização ou à impaciência), Existencial (quando a alma está vazia e o mundo aparentemente neutro) e Criativo (que nos impeliria a fazer algo de novo) com a de Milan Kundera³ que o decompõe em Passivo (como no caso do bocejo desinteressado), Activo (aquele que nos levaria a praticar um *hobbie*) e Rebelde (que levaria os jovens, por exemplo, a partir montras) e com a de Flaubert⁴ que o entende nas suas variantes Comum (parecido com o situacional de Martin Doehleemann) e Moderno (próximo do existencial também de Martin Doehleemann).

Apesar de categorias com que indubitavelmente se pode pensar o tédio, desde logo se observa que os critérios acima utilizados se confluem, intersectam ou até sobrepõem. De uma maneira geral não se sustentam e parecem forçados. Imaginemos um motorista de um ministro que todos os dias tem de esperar por ele no carro horas a fio e que por isso inventou algo para se distrair. No esquema de Doehleemann seria uma sobreposição do tédio situacional com o de saturação e com o criativo? Não se transmutarão uns nos outros? Considerámos ainda que uma abordagem ao tédio nestes termos iria comprometer a complexidade da problemática forçando o objecto de estudo para intenções pré-determinadas ou para sistemas fechados de interpretação e, na verdade, tais tipologias provaram ser de pouca utilidade para as questões que nos interessaram debater ou que foram surgindo ao longo desta exposição.

Uma vez que o tema não demonstra possuir características que se coadunem com a construção de um argumento decisivo procurou-se antes cruzar os diferentes discursos que sobre ele, e à sua volta, foram sendo criados - bem como outros anteriores à sua emergência, mas que o possibilitam - na expectativa que, nas confluências e dispersões que caracterizam o exercício de trabalhar um tema sob luzes suficientemente distintas, se consiga delinear alguma da real extensão da problemática. Se contudo optámos por nos deter nalguma tipologia (como é o caso aquando da exposição do *Langweil* de Heidegger) foi menos pela sistematização em si que pela visão global que nos proporciona do tédio no contexto específico deste trabalho.

¹ Lars Svendsen, *Philosophy of Boredom*, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons), pp. 41-42.

² Ver Martin Doehleemann, *Langeweile? Deutung eins verbreiteten Phnomens*, Frankfurt am Main, 1991.

³ Ver Milan Kundera, *A Identidade*, Porto, Edições Asa, 2006.

⁴ Ver Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Gallimard, 1999.

*

Este trabalho debruçar-se-á sobre a actualidade do tédio enquanto fenómeno cultural e forma determinante “de se estar no mundo” procurando, por um lado, delinear de que forma, e através de que mediações, surge a possibilidade da sua precipitação no âmago do sentir e da experiência do sujeito e, por outro, demonstrar o papel central que ocupa na compreensão da experiência contemporânea.

Enquanto forma de se estar/sentir o mundo o tédio é vulgarmente interpretado como um mal-estar estando por isso associado a algo de que se padece e que se deve erradicar/curar. É portanto na sua indesejabilidade, na sua negatividade, que nos é mais familiar. Porém, não estando esta familiaridade necessariamente próxima da consciência do sujeito (podendo até, e como acontece na maior parte das vezes, não se declarar conscientemente e, portanto, não ser reconhecido pelo sujeito), ela assume-se dentro de um espectro cujos extremos serão a a-familiaridade velada e a anti-familiaridade declarada. Apesar de esforços pouco hospitaleiros o tédio persiste e teima em não desaparecer da experiência humana, ele é sobretudo uma presença indesejada, um conviva que ninguém se lembra de ter convidado.

Que tipo de experiência poderá então ser essa que, ora se ocultando, ora se revelando, tão labirinticamente nos ilude e tão marcadamente se impõe nas práticas discursivas contemporâneas mas da qual preferiríamos nada saber?

Poderá parecer estranho argumentar que o tédio é um fenómeno exclusivo da nossa contemporaneidade contudo, quanto à forma e ao sentido que dele hoje fruímos, também não é certo que o fosse dessa forma experimentado na antiguidade. Com o modernismo assistiu-se a um reposicionamento do sujeito em relação a si mesmo e ao mundo e, conseqüentemente, a uma reconfiguração do fenómeno da “experiência interior”. É, como veremos, na contemporaneidade devedora dessa reconfiguração que o tédio surge em todo o seu esplendor.

*

A exposição está ordenada por dezassete capítulos. Os primeiros seis ocupam-se do enquadramento conceptual e historicista de modelos e contextos interpretativos de “formas de se estar no mundo” que influirão no esclarecimento da problemática da contemporaneidade do tédio. Neles detemo-nos na “*melancholia* grega”, na “*acédia* medieval”, na “*melancolia* renascentista” e no “*ennui* francês” na medida em que

configuram a “paisagem” onde o tédio se irá inscrever. Trata-se sobretudo de compreender a problematização histórica e sociocultural, através dos discursos construídos em seu redor, de comportamentos ou estados de alma que, por serem considerados “fora da norma” ou de “excepção”, sugerem regiões limítrofes na forma de se ser humano.

Nos cinco capítulos subsequentes apresenta-se, uma vez demonstrada a sua historicidade e distanciamento dos seus parentes filogenéticos, uma exposição transdisciplinar que permitirá avaliar, na relação dinâmica entre o indivíduo e a sociedade industrial/pós-industrial, a forma como o tédio colonizou a experiência contemporânea, como penetrou partes da sua consciência bem como algumas das suas consequências e manifestações no corpo social. Aborda-se o conflito simbiótico entre o psiquismo humano e a vida moderna, a noção de doença civilizacional e a forma como o conceito de tédio passa a poder ser descritivo da experiência, tanto individual como colectiva. Procura-se ainda desmistificar algumas vulgares concepções de tédio e identificam-se tentativas de fuga ao tédio nas práticas quotidianas com a intenção de se descortinar os motivos pelos quais nos sentimos entediados da forma que nos sentimos entediados.

A partir daqui a tese debruça-se essencialmente sobre tentativas e modelos de conhecimento da experiência do tédio, considerando-se possibilidades de sentido que possam advir dessa mesma experiência. No último capítulo coloca-se a questão da falsa interioridade, da veracidade da experiência do tédio e da auto-experimentação. Finalmente, e após discutida a incompletude de aproximações tendencialmente existencialistas ou sociológicas, conclui-se que será pela não experiência de se ser humano, possibilitada pela falsa experiência de se ser humano, que preferencialmente se configura o modo de ser contemporâneo e que a importância de viver o tédio é a de viver o aspecto contemporâneo que coloca em causa a própria contemporaneidade sendo portanto urgente a criação um espaço onde o tédio possa acontecer.

A MELANCHOLIA

Segue-se a análise de um texto enunciado por Pseudo-Aristóteles (séc. IV ou III A.C.), conhecido como *O Problema XXX*, em que se equaciona a relação entre a bílis negra e um certo modo excepcional de “ser” e “sentir” o mundo. O étimo referente chegou até nós praticamente inalterado se bem que, devido a inúmeras tematizações, com o seu sentido estreitado.

Em *O Problema XXX* coloca-se a seguinte questão: “Por que razão todos aqueles que foram homens de excepção, no tocante à filosofia, à ciência do estado, à poesia ou às artes são manifestamente melancólicos, e alguns até ao ponto de serem afectados por males dos quais a bílis negra é a origem, como contam, entre os relatos relativos aos heróis, os que são consagrados a Hércules?”⁵

Terá sido Hipócrates o primeiro a conceptualizar a melancolia ligando-a ao excesso de bílis negra, identificando alguns dos seus sintomas - tristeza, ansiedade - e aliando a sua causalidade a factores tanto internos como externos. Influenciado pela *Teoria dos Quatro Elementos* de Empédocles, Hipócrates adapta a ideia de equilíbrio macrocósmico para a de equilíbrio microcósmico (corpo humano), relacionando a saúde do corpo humano com o equilíbrio dos quatro humores que o constituem (bílis negra, bílis amarela, fleugma e sangue). A *Teoria dos Quatro Humores* iria, apesar de contestações, adaptações e reformulações constantes, prevalecer na Europa até ao século XIX aquando da chegada da patologia celular. Assume-se como fundadora da medicina e psicologia modernas (o conceito contemporâneo de homeostasia será devedor desta visão hipocrática de equilíbrio) pois é nela que assenta a compreensão da forma como o sujeito se relaciona consigo e com o exterior.

É portanto sob a égide da *Teoria dos Quatro Humores* que o autor diferencia o homem melancólico⁶ dos restantes tão somente por aquele possuir excesso de bílis negra na sua composição humoral. As consequências deste excesso são inúmeras,

⁵ Pseudo-Aristóteles, *O Problema XXX, I*, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1998 (trad. de Alexei Bueno a partir da trad. francesa de Jackie Pigeaud), 953 a, 10, p. 81.

⁶ A palavra Melancolia encontra a sua raiz no grego antigo e traduz-se, literalmente, por bílis negra (*melas* bílis + *kholé* negra).

podendo estas manifestar-se tanto a nível fisiológico como psicológico,⁷ originando ulcerações ou *ek-stasis*,⁸ respectivamente. A bílis negra é a bílis reguladora de carácter por excelência, dependendo este tanto do estado (concentração, humidade e temperatura) da bílis negra⁹ no indivíduo como do encontro desta com o conjunto de circunstâncias internas e externas em que o indivíduo se inscreve, ou seja, do *kairos*.¹⁰

O autor frisa a diferença entre aqueles que temporariamente são afectados por excesso de bílis negra daqueles que naturalmente o são. Quer isto dizer que existem indivíduos naturalmente melancólicos, que na sua compleição têm predominância de bílis negra relativamente aos outros três humores, contrariamente àqueles que, por ingestão excessiva de determinado alimento ou qualquer outro factor determinante, apresentam momentaneamente excesso de bílis negra.

Para os últimos trata-se de uma doença, de um estado de desequilíbrio episódico, para os primeiros de um estado natural: “Todos os melancólicos são portanto seres de excepção, não por doença mas por natureza”.¹¹ O seu estado de equilíbrio sustenta-se num constante desequilíbrio “porque a potência da bílis negra é inconstante, inconstantes são os melancólicos”.¹² Admite-se “uma constância da inconstância, uma saúde do melancólico”.¹³

Nesta tentativa de compreender os caracteres o autor aproxima-se de uma fisiopsicologia do sujeito. Fala de *thymo*,¹⁴ de *athymia* (a negação do desejo de viver), de *dysthymia* (desvio negativo do *thymus* mas ainda não se tratando de *athymia*), de

⁷ A afectação fisiológica ou psicológica está directamente relacionada com a maior proximidade da bílis negra, ora do corpo, ora do pensamento.

⁸ Conceito que traduz um deslocamento para fora. Seriam portanto estados *fora de si* do sujeito, isto é, formas de perturbação psicológica. Compreenda-se que *ek-stasis* é um conceito que alberga todos os estados de ser fora do normal.

⁹ Um alto grau de bílis negra no estado frio motivaria desespero e medo, mas se estivesse quente seriam já alegrias e furores. A genialidade seria essencialmente determinada por uma alta concentração de bílis negra, porém não na sua concentração máxima, o que implicaria um estado demasiadamente *fora de si* e portanto doente.

¹⁰ *kairos* refere-se, no caso, ao momento determinado pelo encontro de circunstâncias. Assim, para um melancólico cuja bílis negra estivesse fria, uma notícia de um perigo iminente provocar-lhe-ia covardia ao passo que para um melancólico cuja bílis negra estivesse quente, perante a mesma notícia permaneceria indiferente.

¹¹ Pseudo-Aristóteles, *O Problema XXX, I*, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1998 (trad. de Alexei Bueno a partir da trad. francesa de Jackie Pigeaud), 40, p. 105.

¹² Idem, ibidem, 30, p. 105.

¹³ Pseudo-Aristóteles, *O Problema XXX, I*, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1998 (trad. de Alexei Bueno a partir da trad. francesa de Jackie Pigeaud), p. 128, nota 66.

¹⁴ *Thymo* é traduzido por alma, espírito, emoção ou afectividade mas também por glândula ou excrescência. No contexto, relaciona-se com a forma como o sujeito se sente ser e que é determinante na sua forma de estar/ser no mundo, na sua apreensão e relação com o real.

euthymia (inverso de *athymia*) e de *oxytimia* (excitação do *thymos*) como “estados de ser” afectados/motivados pela bílis negra. A questão do suicídio é também abordada como tendência de certos indivíduos, dependente do *kairos*, possuírem um *thymos* afectado pela bílis negra.

Não nos sendo dada a entender a razão pela qual uns têm bílis negra nesta ou naquela proporção (nem sequer os motivos da sua inconstância) é contudo identificada uma razão da ordem da *physis* que justifica o comportamento dos homens; procuram-se causas naturais que substituam as divinas/transcendentais. Alojado no trono do humano, na sua essência, estaria o inumano pois os quatro elementos dispõem-se no interior do homem ao serem emparelhados com os quatro humores que o temperam. Simultaneamente, o texto dá-nos a entender que a bílis negra interage com a situação que se apresenta ao sujeito (e que de alguma forma o sujeito poderá ter ajudado a criar e da qual a bílis negra poderá não ser alheia). Se por um lado a bílis negra é naturalmente inconstante, estando a forma como o *thymo* se manifesta dependente do seu estado, também a situação exterior que se apresenta ao sujeito tem o poder de a moldar. O estado da bílis negra está sempre dependente de uma relação; entre o exterior, a bílis negra e o sujeito trava-se um diálogo constante. O homem não escapa às leis que governam o cosmos mas terá o poder de conhecer essas leis e, mediante uma correcta compreensão dos factores, procurar jogar a seu favor com as contingências. A filosofia e a medicina operariam nesta esfera. A função da terapêutica seria ajudar a *physis* a seguir o seu percurso natural facilitando a expulsão do humor em excesso ou contrariando as suas qualidades na tentativa de devolver ao homem o estado de equilíbrio, a semelhança de si consigo mesmo. Mas nem só ao terapeuta ou ao filósofo se reduzem estes cuidados já que o sujeito tem a possibilidade de agir como terapeuta, ou filósofo, de si mesmo, preferencialmente ao nível da profilaxia. Aqui a noção de *kairos*, com a sua componente temporal e de momento decisivo, será determinante pois convém que o indivíduo saiba, dadas as circunstâncias, onde e quando agir de forma a que consiga obter a maior vantagem possível.

Os homens são na medida em que se relacionam com o seu meio ambiente externo e interno. Um humor é um fluido vital que tempera o homem, que lhe dá tonalidades e traços característicos mas que também se deixa moldar. A cultura, influenciando na forma como o homem se relaciona consigo e com o exterior, também participa neste jogo, ora influenciando ora influenciada. Requer-se, da parte do sujeito,

uma correcta e constante capacidade de julgamento na adaptação às circunstâncias sempre cambiantes.

O modelo interpretativo aqui exposto não deixará de marcar presença em futuras tematizações de *estados de ser* pois a melancolia grega inaugura um modo de se pensar a relação “da alma e do corpo e a relação do indivíduo com o outro, com a sociedade”.¹⁵ Contudo, se num contexto grego a explicação para a excepção ou perturbação do *estado de ser* e sentir o mundo se vê integrada na orgânica da teoria humoral e, portanto, pautada pela bílis negra, no contexto específico da esfera monástica católica medieval a perturbação do sujeito, o estado *fora de si*, sofrerá, como veremos no próximo capítulo, outras interpretações.

¹⁵ Pseudo-Aristóteles, *O Problema XXX, I*, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1998 (trad. de Alexei Bueno a partir da trad. francesa de Jackie Pigeaud), p. 57.

A ACÉDIA

No contexto da religiosidade mística surge, na idade média, a *acédia*. Proveniente do étimo grego *akédia*,¹⁶ é agora inscrita na problemática inerente à vida monástica praticada pelos monges e à salvação da alma. O afastamento, as privações e desapego dos bens e realidades materiais, enquadrados na busca de uma vida eremítica, comportam o perigo de um desinteresse mais completo, nomeadamente o da negligência e indiferença pelas coisas que a Deus dizem respeito. O homem que se distancia do estado de graça cai em tristeza o que, à luz do cristianismo, constitui um pecado. Para Tomás de Aquino¹⁷ a *acédia* traduz-se num desassossego da mente que se desdobra em alheamento, em torpor em relação à vida, em afastamento voluntário do bem divino; é portanto o maior dos pecados. Dante define-a como “um fenómeno de déficit de amor”,¹⁸ como a “incapacidade de amar Deus com todo o coração, com a mente e com a alma”.¹⁹ Para Loyola,²⁰ ela resulta do trabalho de espíritos malévolos; é já o demónio da *acédia* que invade a alma do homem (por volta do meio-dia),²¹ que a possui, que a cega e desorienta, que pesa sobre o seu portador, que o incapacita de repousar, entristecendo-o e desertificando-o.

Contudo, a *acédia* compreende outro aspecto pois é condição necessária para a experiência mística, para a *noite escura*,²² para a aproximação e comunhão espiritual com Deus. Na complexa semiótica divina pode-se interpretar a *acédia* como uma prova feita por Deus à alma humana, ao amor que por ele ela nutre, às convicções e ao valor moral do crente. O indivíduo pode sucumbir ou resistir à *secura* da alma mas somente através da sujeição e superação das penas se abre a possibilidade de uma progressão espiritual, do reforço dos laços com Deus e, por último, da graça divina.

¹⁶ *AKedos* é a negação de *Kedos*, cuidar de. *Akedos* seria, portanto, a negligência.

¹⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, (Secunda Secundae) Q. 35, Of Sloth.

Fonte: www.intratext.com/IXT/ENG0023/_P8K.HTM (consultado em 17/02/09).

¹⁸ Michael L. Raposa, *Boredom and the Religious Imagination*, Charlottesville, University Press of Virgínia, 1999, p. 26.

¹⁹ Dante, *Divina Comedia*, Purgatório.

Fonte: http://www.everypoet.com/archive/poetry/dante/dante_contents.htm (consultado em 12/02/09).

²⁰ Inácio de Loyola, *The Spiritual Exercises*, New York, Bantam Doubleday Dell, 1988 (trad. de A. Mottola).

²¹ *daemon meridianus* que ataca o monge, preferencialmente durante o meio-dia, causando a impressão de paragem do sol. Evagarius Ponticus, cit. por Lars Svendsen, *Philosophy of Boredom*, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons).

²² São João da Cruz, *A Noite Escura*, Rio de Janeiro, Editora Vozes Ltda., 2008 (org. de Frei Patrício Sciadini).

Nas palavras de São João da Cruz: “Para chegares ao que não sabes, hás-de ir por onde não sabes”.²³ Para a experiência mística acontecer é necessário que o sujeito se desloque para um lugar desconhecido, para um *fora de si* onde ficará abandonado por todas as coisas, materiais e espirituais. É, contudo, vontade de Deus que assim o seja, pois para que o iniciado se possa finalmente unir na graça divina terá antes de se preparar para a espiritualidade, preparação essa que implica, antes de mais, um desapego das coisas materiais ou sensíveis. Parece-lhe, a *noite escura*, uma penitência seca e dolorosa na medida em que não sabe interpretar a linguagem divina que por ser tão subtil e espiritual lhe aparenta ser vazia e desprovida de propósito à luz das suas formas usuais (materiais e sensíveis) de compreender as coisas.

Vemos que a *acédia* em si não constitui um pecado; este só se instala quando a revestido pela incapacidade do indivíduo de superar esse estado (incapacidade essa que pode ser também interpretada como vontade de lá permanecer). Uma vez afligido por *acédia* o indivíduo terá de reencaminhar a paixão, a experiência, para Deus. Como a persistência e a resistência vencem a *acédia* o que lhe dá contornos morais é o que o indivíduo decide fazer com ela. Neste escorregadio contexto a redenção e a perdição encontram-se no mesmo limbo, não existindo regras que fixem o bom ou o mau caminho que terá, acima de tudo, de ser percorrido. A *acédia* não deixa contudo de ser um estado de alma pejado de negatividade pois é assim que, independentemente da vontade divina, se apresenta ao sentir do sujeito. Mesmo para aqueles poucos que alcançam a graça divina o valor da experiência reside somente na sua superação. Como a tortuosa senda pode levar largos anos, senão mesmo uma vida inteira, a ser percorrida, são muitos mais aqueles que por lá ficam, que no deserto se perdem, que sucumbem às dificuldades, que se deixam conquistar pela preguiça, que se deixam tentar pelas imagens do demónio, que, numa palavra, negligenciam Deus.

Ainda que, no pensamento medieval cristão, o ser (e a sua perturbação no contexto monástico) esteja subordinado a um modelo interpretativo que assenta na alma e na sua relação com o mundo sensível, com Deus e consigo mesma, permitindo que a *acédia* se fixe como um “mal de alma” que afecta o corpo, no discurso médico, e sob forte influência da teoria humoral, ela é essencialmente compreendida como uma “mal do corpo” que afecta a alma.

²³ São João da Cruz, *Subida do Monte Carmelo*, Capítulo XIII, 11-6. Fonte: http://www.sophia.bem-vindo.net/tiki-index.php?page_ref_id=2601 (consultado em 22/02/09).

(RE)NASCIMENTO E DISPERSÃO DA MELANCOLIA

A renovada sensibilidade inerente à cultura renascentista influi nos modelos interpretativos dos “modos de ser” ao colocar o homem num local mais natural; deixa-se, portanto, de falar de *acédia*. Na reedição de antigas noções do pensamento grego o discurso médico retoma a teoria humoral para compreender a melancolia; ela é agora (e de novo) um grande conjunto de sintomas atribuídos a flutuações do humor negro e está, neste contexto renascentista também influenciado pela concepção aristotélica de melancolia, fortemente associada à possibilidade de conhecimento intelectual e artístico. Apesar de afastada da experiência da *acédia* a melancolia renascentista motiva também estados sombrios no sujeito; é ainda pela sombra, pela vivência e potenciação do estado, pelo recolhimento em si mesmo que se podem descortinar verdades que de outro modo permaneceriam insondáveis. Ela é um abatimento com possibilidade de conhecimento (no caso da *acédia* diríamos de êxtase divino), albergando possibilidades de se ser diametralmente opostas; não deixa portanto de ser um lugar de exceção. Os geniais mas infelizes saturnianos,²⁴ sob o seu auspício, buscam o saber. É no lugar limítrofe onde a melancolia lhes permite chegar que se deparam com a natureza das coisas e portanto também com as contrariedades inerentes à condição humanas, com a percepção dos limites do conhecimento. É tanto um local de júbilo como de desespero. Para o artista a consolação residirá ainda no trazer à palavra, à imagem ou à melodia a problemática da condição humana. É este contexto que permite que a melancolia se associe à imagem do irremediavelmente louco, porém infeliz, génio.

Ainda que sujeita a reconfigurações (está agora associada mais a uma doença que a um pecado)²⁵, a letargia espiritual renascentista continua inscrita num contexto ambíguo; é ainda o homem que, no limite da sua experiência, da sua perturbação, se destaca do comum dos mortais.

*

²⁴ Os sujeitos nascidos sob a influência de Saturno são os melancólicos pois, na reedição e cruzamento da *teoria humoral* e da *teoria dos quatro elementos*, o planeta e o humor são correspondentes.

²⁵ Na divisão da mente em imaginação, razão e memória, a melancolia seria agora uma afectação da imaginação e não da razão, o que terá apaziguado e restringido a visão católica de melancolia. Ver Andreas Laurentius, *A Discourse of the Preservation of Sight: of Melancholike Diseases: of Rheumes and of Old Age*, London Oxford University Press, 1938.

O inconformismo dos séculos vindouros espelha-se num caleidoscópio de “melancolias”. Os discursos artísticos valorizam o estado de espírito que a melancolia lhes proporciona, focando-se na subjectividade e nas suas possibilidades introspectivas. A melancolia proporciona ao artista todo um modelo de apreensão do real; é a condição humana associada à inexorável acção do tempo. A melancolia passa a “deliciosa melancolia”, a uma “doce volúpia” alcançada pela fusão do espírito com a natureza; abre-se a sensibilidade para beleza da morte. Ainda nas artes, surgem temas associados a ruínas, a tempestades, a devastações e ao caos; é a morte de Deus que se faz sentir. A letargia espiritual monástica é também reeditada. O alheamento do real, o sonho, a utopia, a irracionalidade são os estandartes do artista romântico. Para ele a melancolia é sublime, trágica e abstracta. O sujeito do séc. XVIII sabe que não nasceu melancólico mas que se tornou melancólico; é uma opção voluntária do sujeito, que poderá adquirir contornos de falha ética ou até de escapismo. No discurso médico-psiquiátrico Esquirol²⁶ é determinante ao colocar as paixões da alma (quando levadas ao extremo ou desreguladas) na génese do distúrbio mental, abrindo-se a possibilidade de regeneração do paciente. Esta nova perspectiva, e tentativa de taxonomização, do desvio mental não se coaduna com desacreditadas noções médicas ligadas à teoria humoral que dão à melancolia um carácter demasiado vago e, por vezes, até incurável.²⁷

Apesar de a melancolia ser cada vez mais um “caso clínico” - uma patologia -, a sua ambiguidade permanece, pois é ainda o reduto de todas as anomalias da sensibilidade e alvo das mais diversas estigmatizações. As novas configurações sociais consequentes da revolução industrial irão dar continuidade tanto à tematização clínica e técnica do desvio como à proliferação de um mal-estar que ficou conhecido na esfera artística como o *ennui*.

²⁶ Jean-Etienne-Dominique Esquirol (1772 - 1840), psiquiatra francês e discípulo de Phillipe Pinel que se dedicou ao estudo das doenças mentais. Terá sido o primeiro a utilizar o termo “alucinação” e desempenhou um papel cimeiro na implementação do “tratamento moral” nos asilos. Ver *Des Passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, 1805.

²⁷ Na tentativa de classificação de doenças mentais, Esquirol divide a monomania (Pinel havia dividido as patologias em monomania -melancolia caracterizada por uma só ideia fixa - e a mania - delírio geral que afecta todo o entendimento -) em monomania por exaltação e em lipemanía. Esta última procura substituir o conceito de melancolia já que seria uma monomania depressiva, hereditária e que afecta sujeitos com “temperamento melancólico”. Ver *De la Lypémanie ou Mélancolie*, Laboratoires Sandoz, 1976.

Fonte: <http://dl.lib.brown.edu/melancholy/medicine.html> e http://books.google.com/books?id=M49pEDoEpl0C&pg=PA79&lpg=PA79&dq=da+lypemanía+ou+melancolia&source=bl&ots=XSkYLi9jW1&sig=CFS5r1JgveU5Xt6Xltw1xkiEMlk&hl=en&ei=k-bISdepNOLeJjAe539zGAw&sa=X&oi=book_result&resnum=1&ct=result (consultados em 12/12/08).

ENNUI, O INIMIGO DA SOCIEDADE

Em *La Confession d'un enfant du siècle* (1836), Alfred Musset enuncia o desalento e desajuste experimentado por grande parte dos jovens artistas da sua geração relativamente à crise social precipitada pela revolução industrial e às interpretações positivistas dessa mesma crise. Segundo Musset, esse sentimento decadente e fastidioso, de inutilidade e vazio existencial por muitos experimentado, é o *mal du siècle*. Baudelaire, um pouco mais novo que Musset, sentiria as consequências da revolução industrial (e cultural) com maior pujança e actualizaria o *mal du siècle* no *spleen* e no *ennui* remetendo, de novo, o temperamento para a teoria humoral.²⁸ O *ennui* surge então neste contexto de velocidade (ao mesmo tempo que se surgem outros objectos e os conceitos produzidos pela época: os comboios, as fábricas, o iluminismo, o positivismo, a alienação, a morte de Deus, etc.) correspondendo à atitude do indivíduo (francês e preferencialmente parisiense) perante essas mudanças talvez demasiado repentinas. Assumindo-se como o acto transgressivo por excelência, o sujeito crítico da sociedade protege-se do que o aliena através da auto-complacência. Recusa-se a participar ou simplesmente não é capaz de o fazer? É a insatisfação geral com o real que se configura em *ennui* e que permite que este se instale no sujeito. Vagamente encoberto na sua atitude *blasé*, o *dandy* sofre de um sentimento de inadaptação que lhe nega a possibilidade de se sentir “em casa” no mundo. Fechando-se na sua tristeza e focando-se no seu sofrimento fazia do seu “eu” o único objecto de exploração (e digno de explorar?). Se o humor é a resposta dada ao estímulo cómico, o cinismo é a resposta encontrada pelo *dandy* para o estímulo que aparenta ser trágico. O *dandy* aceita a sua condição, mas aceita-a cinicamente; uma dúvida permanente paira sobre tudo e sobre todos. É um ser despojado de sonho e esperanças e é o prenúncio de um ser hiper-real. A sua dúvida leva-o à construção de uma *persona* e daí advém o seu aspecto mais revolucionário. O *ennui* permite uma disposição total do sujeito perante o real e contra o real; do vestir ao falar, do sentir ao pensar, ele é a configuração do desassossego experimentado pelo sujeito.

²⁸ O *spleen* é o baço; órgão responsável pela secreção do condicionante e negro humor. *Ennui*, do latim odium, literalmente, o ódio. Se bem que comumente se traduza por cansaço, torpor, tédio, desprazer, indiferença, melancolia ou depressão ele é, para o sujeito do séc. XIX e para Baudelaire, o sentimento de mal-estar específico da época. A obra de Baudelaire está permeada pelos conceitos de *ennui* e *spleen*. Ver *O Spleen de Paris*, *O Meu Coração a Nu* e *Fogachos* ou *O Pintor da Vida Moderna*.

O homem melancólico do final do séc. XIX não é portanto nem vítima do seu humor, nem tão pouco do sublime, mas sim da própria história, isto é, consideram-se exteriores as causas do mal-estar do indivíduo.

É na angústia e solidão das grandes cidades que se propicia o surgimento da estética da infelicidade, da ideia de inspiração “satânica”, do culto da perversão moral, da liberdade total, do, denominado, decadentismo.²⁹

Ainda que tematizado por uma elite cultural o *ennui* é tido como um mal do qual qualquer indivíduo, desde que exposto às consequências da revolução industrial, potencialmente padece; no seu espectro cabem todos os habitantes da sociedade moderna ocidental.

²⁹ O “decadentismo” não é um movimento por si, trata-se simplesmente de um nome genérico que procura descrever um certo gesto literário conscientemente hostil à sociedade do séc. XIX. Entre os seus ilustres representantes podemos mencionar Joris-Karl Huysmans, Guy de Maupassant, Arthur Rimbaud, Conde de Lautréamont e Oscar Wilde.

O DEGENERADO

A tematização clínica do mal-estar como desvio mental/patologia associado a desarranjos emocionais apura-se ao longo e especialmente na segunda metade do séc. XIX. Sob influência das ideias evolucionistas de Buffon, Lamark e Darwin³⁰ assiste-se à emergência do conceito de degenerado, inicialmente introduzido por Morel³¹ e posteriormente desenvolvido por outros como Nordau³² ou Lombroso.³³

Para Foucault³⁴ o discurso da degenerescência deve ser entendido no âmbito da construção histórica do sujeito, da problematização da saúde e técnicas de saúde por instâncias de disciplina, vigilância e punição. Surgindo enquanto reconfiguração de uma série abundante de conceitos e práticas como a monomania, a nosologia, a localização das causas da loucura no meio histórico e cultural, o evolucionismo, a hereditariedade e o instinto, o conceito de degenerescência permite que se inaugure um modelo teórico que servirá de veículo instrumental para que se exerça poder jurídico e médico sobre todas as irregularidades, desvios ou desordens do indivíduo. Assiste-se portanto à legitimação da intervenção, controlo, classificação e identificação em toda uma área da vida e do comportamento humano.

“A psiquiatria, mas também a jurisprudência, a medicina legal, as instâncias do controlo social, a vigilância da crianças perigosas ou em perigo, funcionaram durante muito tempo na “degenerescência”, no sistema hereditariedade-perversão”³⁵

³⁰ Darwin, para além de *On the Origin of Species* (1859), havia publicado *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), sendo este último uma vaga adaptação da teoria da selecção natural à psicologia humana e origens da humanidade.

³¹ B.A. Morel (1809-1873). Sob influência de teorias evolucionistas pré-darwinistas, como o naturalismo de Buffon ou a frenologia de Gall, estabelece a deficiência mental como etapa final da deterioração mental. Ver *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Paris, J.B. Baillière, 1857 e *De la formation des types dans les variétés dégénérées*, Volume 1, Rouen, 1864.

³² Max Nordau (1849-1923) é o autor do controverso livro *Entartung* (Degenerescência) de 1892 e do qual falaremos mais adiante.

³³ Lombroso (1835-1909) dedica-se sobretudo à criminologia. Influenciado pelo evolucionismo Darwinista foca-se na relação entre características físicas e mentais, sustentando o aspecto hereditário da criminalidade e ligando-a com este atavismo a aspectos primários da espécie humana. Ver *L'Uomo Delinquente*. Milan: Hoepli.

³⁴ Ver Michel Foucault, *Abnormal, Lectures at the Collège de France 1974-1975*, New York, Picador, 2003 (trad. de Graham Burchell), pp. 315-318.

³⁵ Michel Foucault, *História da Sexualidade I, A Vontade de Saber*, Lisboa, Relógio d'Água, 1994 (trad. de Pedro Tamen), p. 121.

A degenerescência é tanto uma questão biológica quanto médica e a figura do degenerado não é tanto a do criminoso ou a do doente como a de um incorrigível, de uma vítima de um desvio natural da natureza. Neste contexto, a psiquiatria desvincula-se da necessidade de encontrar uma cura, antes se procura isolar o degenerado para que a sociedade esteja protegida daquilo que, por dentro, a corrompe. Assiste-se pois a uma ciência da protecção biológica da espécie, a uma economia das anormalidades individuais.

Se o degenerado é aquele indivíduo que não participa na evolução natural e positiva da espécie, numa era tida como de progresso ele é aquele que não participa no progresso, ou mesmo só aquele que não se regozija com o progresso. Mesmo que ligeiro, este sintoma de inadaptação social constitui um grande perigo para o resto dos cidadãos. Para além de desvio mórbido a partir de um modelo original que pode, através da degenerescência inerente ao degenerescente, inverter o progresso e quebrar as normas sociais, é transmissível pelos genes à descendência. Se a sociedade é um organismo os órgãos doentes têm de ser cientificamente identificados e eliminados (ou isolados).

O desencantamento expresso pela classe não é exclusivamente artístico (*mal-du-siècle*, o *spleen*, o *ennui*). Os seus ideais que expressam e enaltecem a subjectividade e a individualidade encontram eco no discurso clínico que os reduz a desordens passionais e, como tal, a sintomas de doença.

"A minha interpretação da vida está, de alguma forma, relacionada com a bem conhecida teoria do eudemonismo, mas é fundada sobre uma base biológica e não metafísica. Explica o optimismo e o pessimismo simplesmente como forma adequada ou inadequada de vitalidade, como a existência ou inexistência de adaptabilidade, como saúde ou como doença".³⁶

Se para os poetas do *ennui* o mal-estar encontra as suas causas na sociedade que lhes é contemporânea, para os novos médicos/psiquiatras evolucionistas a degenerescência é uma patologia social com causas biológicas e que pode estar na base de problemas como a pobreza, a prostituição, a perversão moral, a loucura, as

³⁶ Max Nordau, cit. por John S. Moore, *Degeneration, Nordau and Nietzsche*, Fourth Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society, 1994.
Fonte: <http://www.mith.demon.co.uk/NORD.html> (consultado em 20/03/09).

revoluções, o alcoolismo e o crime; aparentemente de todos os males que se possam esperar de uma sociedade. O decadente, o degenerado, é uma nova subespécie humana, catalogada e com características reconhecíveis.

Max Nordau procura explicar, no livro *Entartung* (Degenerescência), a arte moderna tendo em conta as características degeneradas dos seus autores: “para Nordau, não só Baudelaire mostrou todo o estigma mental da degenerescência ao longo da sua vida, mas Rossetti e Verlaine são imbecis, Swinburne um criminoso e Wagner um grafomaniaco treloucado.”³⁷

Os artistas que perante a proliferação do “senso comum”, do gosto comum, da padronização e de ideias que remontam ao racionalismo se declaram *dandies*, que se dizem deprimidos e desmoralizados, que tematizam o *ennui*, que consolidam uma crítica à sociedade - não sobre este ou aquele aspecto em particular mas de forma estruturante, em que sente uma relação insustentável entre indivíduo e a civilização que criámos no ocidente - que desacreditam na evolução do homem e no optimismo estão, para além de tudo isso, em muito maus lençóis sob o ponto de vista psiquiátrico.

Se o discurso artístico reconfigura a emergência do sujeito e a aproveita como oportunidade de denunciar o mal-estar, o discurso médico reconfigura esse mesmo discurso procurando reintegrar o sujeito na ordem social. Ao sujeito compete-lhe enquanto entidade consciente e separada das restantes consciências abraçar o que não lhe é intrínseco, o “não eu”, abolir o egoísmo e estabelecer relações com os outros, com as coisas e com os fenómenos,³⁸ pois “quem prega a falta de disciplina é um inimigo do progresso, e quem adora o seu “eu” é um inimigo da sociedade.”³⁹

No confronto entre os complementares e inter-dependentes discursos médico e artístico adivinha-se uma hegemonia do primeiro. Instrumentalizado, progressista e alinhado com a tendência industrializante da era, encontra no discurso artístico, e acima de tudo na figura do artista desviado e desviante, o seu perfeito objecto de estudo. Se

³⁷ Max Nordau, cit. por John S. Moore, *Degeneration, Nordau and Nietzsche*, Fourth Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society, 1994.

Fonte: <http://www.mith.demon.co.uk/NORD.html> (consultado em 20/03/09).

³⁸ Idem, *ibidem*.

³⁹ Max Nordau, cit. por Murray Pittock, *Spectrum of Decadence*, New York, Routledge, 1993, p. 49.

bem que nem todos os artistas da aurora do modernismo fossem considerados criminosos ou loucos, pertenciam sem dúvida a uma mesma família.⁴⁰

⁴⁰ Terá sido com a emergência da psicanálise, e sob a análise de Freud, que o conceito de degenerado perdeu o seu valor enquanto conceito médico.

MELANCOLIA FIXADA

No tocante à melancolia propriamente dita, esta continuou o seu caminho pelos proliferantes discursos clínicos do séc. XIX. Da *monomania* à *lipemania*, da *folie à la doublé forme* à *folle circulaire*,⁴¹ a melancolia afasta-se definitivamente do seu estatuto criativo mas também do delírio propriamente dito sendo preferencialmente associada ao indivíduo consciente, que contudo se encontra num estado de dor moral e do qual não consegue escapar nem tão pouco apurar as causas da sua dor.

“A melancolia, cuja definição varia inclusive na psiquiatria descritiva, assume várias formas clínicas (...) Os traços mentais distintivos da melancolia são um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer actividade, e uma diminuição dos sentimentos de auto-estima a ponto de encontrar expressão na auto-recriminação e auto-envilecimento, culminando numa expectativa delirante de punição (...) O melancólico sabe *quem* perdeu, mas não o *que* perdeu nesse alguém. (...) No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego (...) No quadro clínico da melancolia, a insatisfação com o ego constitui, por motivos de ordem moral, a característica mais marcante.”⁴²

Com os avanços científicos da psiquiatria, da psicologia, da neurociência e da biomédica a maior parte dos conceitos atrás discutidos (*acédia*, *mal du siècle*, *ennui*, *degenerescência*, *monomania lipemania*, *folie à la doublé forme*, *folle circulaire*) acabariam por perder a sua importância sendo sistematicamente substituídos por outros que correspondiam a novas formas de compreender os processos e estrutura mentais. Ficaram portanto associados à época que os viu surgir. A melancolia continua contudo presente e segundo *DSM IV TR*⁴³ ela é um estado psíquico de depressão (Mood Disorder) do tipo depressão maior (Major Depressive Disorder) - sendo o outro depressão bipolar (Bipolar Disorder) - e do subtipo depressão melancólica (Melancholic Depression). A depressão melancólica não tem causa específica (estas podem ser

⁴¹ Jules Baillarger e Jean-Pierre Falret descrevem, respectivamente e sensivelmente ao mesmo tempo, estas condições nas quais o paciente alternaria entre um estado de excitação maníaca e um estado de depressão profunda.

⁴² Sigmund Freud, *Luto e Melancolia*.

Fonte: br.geocities.com/paxpsi/arquivos/LUTOEMELANCOLIA.pdf (consultado em 22/03/09).

⁴³ DSM é a abreviatura de Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Trata-se uma publicação da Associação Americana de Psiquiatria que fornece critérios para o diagnóstico de doenças mentais.

biológicas, psicológicas, sociais ou evolucionárias) e para o seu diagnóstico, segundo *DSM IV*, são necessários:⁴⁴

A) Pelo menos um dos dois:

1. Falta de prazer nas actividades diárias. 2. Desânimo como reacção a um estímulo agradável que em geral causaria prazer (*anhedonia*).

B) Pelo menos três dos seguintes:

1. A falta de prazer e o desânimo não estão relacionados com um facto real que causaria tristeza natural (como no caso da morte de um próximo). 2. A depressão é agravada na parte da manhã. 3. O despertar é adiantado pelo menos duas horas em comparação ao usual. 4. Profunda agitação psicomotora ou languidez intensa. 5. Perda significativa de peso ou anorexia. 6. Sentimento de culpa constante e inapropriado.

Para o seu tratamento recorre-se sobretudo a anti-depressivos (tricíclicos, SSRIs-inibidores selectivos de recaptção de serotonina -, inibidores da enzima MAO ou a terapia convulsiva -ECT).

Apesar da constante e especificante taxonomização, bem como de alguma higiene a que foi sujeita, a melancolia acabou por ser totalmente apropriada na contemporaneidade pelo discurso médico. Curioso será notar que o “quadro clínico” da melancolia contemporânea conservou alguns dos étimos que a justificavam, explicavam, expressavam, matizavam, curavam ou somente acompanhavam noutras épocas.

⁴⁴ American Psychiatric Association, *DSM IV TR*, Washington, American Psychiatric Publishing, Inc., 2000, p. 420.
Fonte: <http://books.google.com/books?id=3SQrtpnHb9MC&printsec=frontcover#PPA420,M1> (consultado em 05/01/2009).

CONDIÇÕES DE SURGIMENTO DO TÉDIO I: OS MAL-ESTARES

Paralelamente ao discurso médico surge, no advento da modernidade, o discurso sociológico. Daremos de seguida atenção a algumas das teses mais relevantes no tratamento da relação entre a sociedade industrial/pós-industrial e o indivíduo e que serão essenciais para a compreensão do tédio no séc. XX.

*

Tocqueville, depois uma temporada nos Estados Unidos da América, escreve sobre a nova organização do novo mundo.⁴⁵ Ainda que defensor dos ideais democráticos, da liberdade e da igualdade, pensa que esta nova sociedade democrática pode desvirtuar tanto governos como cidadãos. Os perigos da igualdade são por um lado o individualismo e por outro a mediocridade, ou a tirania da maioria. A configuração moderna de democracia afigura-se como perigosa para o delicado balanço entre a liberdade individual e a coesão social.

Para Tocqueville o governo democrático desvirtuado, ou levemente despótico, não será tão musculado como anteriores formas de despotismo, porém “mais extenso e mais brando, e degradaria os homens sem os atormentar”.⁴⁶ Esta forma de governo apresenta-se como eminentemente perversa pois “não quebra as vontades mas amolece-as, verga-as e dirige-as (...) e reduz cada nação a não ser mais do que um rebanho de animais tímidos e industriais”.⁴⁷ A fomentação do individualismo (evolução natural do egoísmo num contexto igualitário) levaria os homens a perseguir as suas ambições pessoais ignorando as suas responsabilidades sociais, o que por sua vez os isola mais ainda. Gera-se então uma “massa inumerável de homens semelhantes e iguais que giram sem descanso à volta de si mesmos para se proporcionarem prazeres pequenos e vulgares com os quais enchem a alma. Cada um deles (...) é como que estranho ao destino de todos os outros (...) não existe senão em si mesmo e só para consigo mesmo”.⁴⁸ A destruição dos laços sociais implica que o poder colectivo deixe de ser utilizado para o bem comum, para influir no governo e na sociedade. Mantêm-se contudo ilusórias e exteriores formas de liberdade e controlo; assegurando-se

⁴⁵ A primeira edição do primeiro volume do livro *Democracy in America* data de 1835.

⁴⁶ Alexis de Tocqueville, *Da Democracia na América*, Lisboa, Relógio d'Água, 2008 (trad. de Miguel Serras Pereira), pp. 655-656.

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 657.

⁴⁸ Idem, ibidem, p. 656.

necessidades e prazeres gera-se apatia e conformismo, desumanizam-se os cidadãos. Estes sentem simultaneamente a “necessidade de serem conduzidos e a vontade de permanecerem livres, (...) esforçam-se por satisfazê-los a ambos”.⁴⁹ Assim sendo, rendem-se voluntariamente ao estado, abdicam da sua liberdade e as suas mentes afastam-se dos problemas reais. É também pela burocratização, por “uma rede de pequenas regras complicadas, minuciosas e uniformes, através das quais as almas mais vigorosas não podem despontar sobressaindo da massa”⁵⁰ que este tipo de governo se sustenta e configura.

Como consequência da falta de autenticidade que este despotismo ligeiro inaugura, pela burocracia que dificulta a comunicação entre os cidadãos e entre os cidadãos e estado, o indivíduo deixa de conseguir alcançar o real.

*

Simmel, na análise que faz das condições psicológicas criadas pela metrópole, aponta a intensificação do estímulo nervoso como uma das condicionantes da personalidade do indivíduo. Como a cascata ininterrupta de estímulos a que um indivíduo está sujeito sobre estimula a mente, esta, face a limites in comportáveis, defensivamente deixa de lhes responder e portanto de os diferenciar; há mais para absorver no mundo do que aquilo que o indivíduo consegue de facto absorver. Como para o indivíduo a experiência adquire contornos semelhantes e indiferenciados estão criadas as condições para o surgimento da atitude *blasé* que Simmel considera ser um fenómeno exclusivo da metrópole. Pelo contrário, no meio rural, onde a intensidade e variação dos estímulos não é tanta, o indivíduo tem a oportunidade de estabelecer impressões duradouras. Como o estímulo se relaciona essencialmente com a consciência podemos dizer que no meio rural o nível inconsciente da psique é mais utilizado, que os indivíduos rurais estabelecem maior contacto com as suas emoções do que o indivíduo da metrópole, que se afasta das emoções e das profundezas da sua personalidade.

A cultura capitalista, ao promover uma mediação essencialmente monetária, transforma a tonalidade das relações e o valor intrínseco das coisas reduzindo os seus aspectos qualitativos a uma mensurabilidade quantitativa; tudo se traduz no seu valor monetário. O domínio do intelecto faz com que aos olhos do indivíduo tudo lhe apareça descolorado, indiferente, esvaziado de sentido e de individualidade.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 657.

⁵⁰ Idem, ibidem.

O tipo de relações que preferencialmente se estabelecem numa metrópole é de natureza factual, calculista, exacta, pontual, determinada, não ambígua e indiscriminada; são relações racionais e numéricas. O anonimato nas relações comerciais, onde produtor e consumidor não têm alguma espécie de contacto, acaba com a possibilidade de qualquer imponderável implícito a qualquer relação interpessoal e servirá de exemplo à natureza impessoal das relações. Na metrópole exclui-se o irracional, o instintivo e o impulsivo que determinam a vida interior, a personalidade e as relações íntimas emocionais. Em relação aos outros sente-se sobretudo uma profunda estranheza mútua.

O elevado número de pessoas na metrópole implica também que a unidade interna do grupo se distenda e disperse. Convém notar que se o que se perde em relações interpessoais se ganha em liberdade, que esta não é contudo sinónimo de conforto pois na ausência de limites surge a problemática do contorno da personalidade. Na procura de alguma diferenciação o indivíduo recorre frequentemente a extravagâncias de toda a espécie.

“Os problemas mais profundos da vida moderna resultam da reivindicação, pela parte do indivíduo, da preservação da autonomia e da individualidade da sua existência face às esmagadoras forças sociais, à herança histórica, à cultura exterior, às técnicas de vida”.⁵¹

Se a metrópole precipitou a independência individual, o indivíduo terá também de se preocupar com a construção dessa mesma individualidade, e isto num mundo liberto de antigas crenças mas numa cultura da objectividade onde se vê estripado da sua subjectividade e espiritualidade.

*

Marx considera que a separação do trabalho leva à “contradição entre o interesse do indivíduo singular ou da família singular e o interesse colectivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si”.⁵² Este interesse objectivo vai-se configurar numa forma independente, através da figura do estado, “separada dos interesses reais do

⁵¹ Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1950 (trad. de Kurt Wolff), pp.409-424.

⁵² Karl Marx e Friedrich Engels, *A ideologia Alemã I*, Lisboa, Editorial Presença, 3ª ed., p. 39.

indivíduo e do conjunto”⁵³ e que toma a “aparência de comunidade ilusória”⁵⁴. Por outro lado, obriga a uma “fixação da actividade social (...) num poder objectivo que nos domina e escapa ao nosso controlo contrariando a nossa expectativa e destruindo os nossos cálculos”.⁵⁵ O poder social, que supostamente se deveria configurar na consciência do povo como o somatório dos seus esforços colectivos, quando condicionada pela divisão do trabalho antes surge “como um poder estranho, situado fora deles e do qual não conhecem nem a origem nem o fim que se propõe”.⁵⁶

É o tipo de mediação (reduzida à realidade material, ao dinheiro) imposta pelas instituições capitalistas que, influenciando na forma como se apreende o real, molda a consciência social e cria uma ideologia distorcida. Neste contexto, o valor real do trabalho é substituído pelo seu valor material; no limite é o próprio valor da pessoa que corresponde à quantidade de dinheiro que possui, às suas condições materiais de existência.

O sujeito está pois alienado na medida em que a sociedade industrial, e nomeadamente a capitalista, o desarmoniza em aspectos essenciais levando-o a criar uma falsa representação mental da estrutura das relações sociais e obscurecendo a sua real posição, que é uma de subjugação e domínio.

*

A propósito do suicídio Durkheim equaciona a relação entre a sociedade industrial e a sensibilidade do sujeito. Para Durkheim a última caracteriza-se essencialmente por ser “um abismo sem fim que nada pode saciar”.⁵⁷ Esta insaciabilidade, que leva o indivíduo a procurar satisfação em prazeres que se têm como único fim, aliada ao descontentamento gerado pelos entraves encontrados na busca dessa satisfação, precipita um perpétuo estado de mal-estar. Será pois necessário, e em nome da felicidade, que o indivíduo veja as suas paixões limitadas até ao ponto em que estas estejam “suficientemente de acordo com os meios de que dispõe”.⁵⁸ Não estando o sujeito apto a desenhar a esfera da possibilidade das suas aspirações, esta deverá vir do exterior. Mas a potência externa reguladora terá de ser uma com tais características que o sujeito reconheça a sua legitimidade. Nesta medida, nem as antigas crenças já

⁵³ Idem, Ibidem, p. 39.

⁵⁴ Idem, Ibidem.

⁵⁵ Idem, Ibidem, p. 41.

⁵⁶ Idem, Ibidem.

⁵⁷ Émile Durkheim, *O Suicídio, Estudo Sociológico*, Lisboa, Editorial Presença, 8ª ed., 2007, p. 261.

⁵⁸ Idem, ibidem, p. 260.

enfraquecidas nem normas brutalmente impostas estarão aptas para levar esta incumbência a bom porto.

Durkheim considera que, na sua nova configuração, também a sociedade se revela incapaz, quando assolada por uma crise doentia, de impor limites às paixões humanas. O estado de desregramento ou de *anomia* terá então condições para medrar “pelo facto de as paixões serem menos disciplinadas na altura exacta em que teriam necessidade de uma disciplina mais forte”.⁵⁹ Verifica contudo que “há uma esfera da vida social onde ela (a crise) se encontra actualmente em estado crónico, é o mundo do comércio e da indústria”.⁶⁰ Como consequência da hegemonia do estilo de vida industrial e comercial, do (en)cobrimento do real pela economia, o “estado de crise é constante (...) e, por assim dizer, normal”.⁶¹ Na promoção do individualismo, pelos “apetites que desencadeia”⁶² bem como pela “apoteose do bem-estar”⁶³ que os coloca num estatuto “acima de qualquer lei humana”,⁶⁴ a sociedade industrial não só se mostra incapaz de substituir antigos sistemas de normas colectivas por outros válidos como exacerba a desregulamentação das paixões e contribui para a propagação da *anomia*.

Arriscando um tipologia do suicídio isola três formas: o egoísta, em que “os homens não encontram justificação para a vida”,⁶⁵ o altruísta, “em que esta justificação lhes parece estar fora da vida”⁶⁶ e o anómico, que “provém do facto de a actividade dos homens estar desregrada e do facto de eles sofrerem com isso”.⁶⁷

*

A análise das consequências para o sujeito de uma fase mais avançada de capitalismo é feita por Sennett. No livro *The Corrosion of Character*⁶⁸ defende que as novas condições de trabalho precipitadas pelo que chama *New Economy* são opressivas e desorientadoras para o sujeito, minando o seu bem-estar psíquico e emocional.

Serão as novas estruturas de poder precipitadas pela tecnologia da informação que alteram e redefinem as relações sociais e o ambiente de trabalho. Estas alterações

⁵⁹ Idem, ibidem, p. 268.

⁶⁰ Idem, ibidem, p. 269.

⁶¹ Idem, ibidem, pp. 270-271.

⁶² Idem, ibidem, pp. 269-270.

⁶³ Idem, Ibidem.

⁶⁴ Idem, Ibidem.

⁶⁵ Idem, ibidem, p. 273.

⁶⁶ Idem, Ibidem.

⁶⁷ Idem, Ibidem.

⁶⁸ Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, New York, W. W. Norton & Co, 1999.

exigem que os indivíduos corram tremendos riscos pois terão de se adaptar e aproveitar as oportunidades à medida que estas vão surgindo sem que tenham a capacidade de as antever. A instantaneidade e a contingência substituem as relações a longo prazo e a segurança do posto de trabalho. Este imediatismo e constante reajustar de posições à sempre cambiante realidade vai ter altos custos para os indivíduos na medida em que, na incerteza do que estará para vir e na erosão de noções como lealdade, perenidade, continuidade e até da própria ideia de projecto ou de objectivos coerentes, terão de abdicar de estruturas que até então auxiliavam a construção de narrativas significantes sobre as suas vidas, ou seja, de uma identidade por eles reconhecível. É portanto a viabilidade do carácter humano, na forma como até então o consolidávamos e entendíamos, que está em causa.

Esta tese cruza-se com a de Bauman, onde a *modernidade líquida*⁶⁹ viria a substituir a sólida, sendo a primeira caracterizada pela alteração constante e acelerada de formas e modos de acção nas instituições que não permitem aos indivíduos tempo de adequação ou assimilação suficiente do seu papel significativo numa engrenagem que lhes é cada vez mais desconhecida pois incompreensível.

A *new economy*, ou capitalismo flexível, de Sennett, como a *modernidade líquida* de Bauman, provocam desorientação e uma profunda incerteza nos indivíduos deixando-os num vácuo do qual se julgam incapazes sair.

*

Também Lasch faz uma crítica psicológica do séc. XX tardio. Baseando-se no modelo clínico de narcisismo advoga que a cultura associada ao capitalismo industrial avançado tendencialmente propicia este tipo de personalidade no indivíduo. Esta condição psicológica é clinicamente caracterizada por uma exagerada auto-importância mas com um défice inconsciente de auto-estima, por expectativas irrealistas e procura de substitutos para essas satisfações que a realidade nunca fornece. São pessoas absorvidas por si mesmas mas cujo *self*⁷⁰ absorvente é muito frágil. Como "cada sociedade reproduz a sua cultura - as suas normas, as suas hipóteses subjacentes, os seus modos de organizar a experiência - no indivíduo, sob a forma de personalidade",⁷¹

⁶⁹ Zigmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.

⁷⁰ *Self* designa a concepção que o sujeito tem da sua pessoa.

⁷¹ Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, W. W. Norton & Co, 1991, p. 34.

Lasch vai identificar de que forma se aplica essa reprodução e as consequências que acarreta para o indivíduo.

São mudanças específicas na sociedade e na cultura como a burocracia, a proliferação de imagens, a ideologia terapêutica, a racionalização da vida interior, o culto do consumismo, a tecnologia forçada nos indivíduos que influem na alteração da estrutura familiar e nos padrões de socialização.

Para Lasch a família é primeira instância determinante na formação da personalidade do indivíduo a sofrer alterações sob a influência de forças políticas, económicas e culturais. São vários os factores que promovem o enfraquecimento do núcleo familiar mas ressalta-se a expropriação, por parte de instituições sociais, de actividades até então levadas a cabo pela família, e portanto, também dos trabalhadores. A vida privada é igualmente posta cada vez mais sobre o controlo de entidades médicas, sociais e governamentais, e até a criança se vê sob a sua influência.

É portanto inevitável que o desenvolvimento da personalidade das novas gerações seja afectado. A família produz agora indivíduos amorfos, sem sentido de direcção, sem noção de que rumo tomar, “incapazes de se comprometer com alguma coisa ou a ter interesse em algo para além do seu prazer imediato, impulsionados por desejos contraditórios e desinformados, e sem qualquer ligação com o passado ou futuro, ou com o mundo que os rodeia”.⁷²

Na sua decadência a cultura liberal levou a lógica do individualismo a tal extremo que se assiste à guerra do “todos contra todos” já que “fundadas sobre a glória reflectida, sobre a necessidade de admirar e ser admirado, as relações pessoais provam ser fugazes e insubstanciais.”⁷³ Temos, como sintomas do individualismo, a sensação de vazio interior, a dependência do calor dos outros combinado com medo dessa dependência, a raiva reprimida, a pseudo-auto-análise, a sedução calculada e humor auto depreciativo. As condições sociais contemporâneas são ainda responsáveis pela criação do medo da velhice e da morte, do medo da competição, do fascínio pelas celebridades e pela deterioração das relações homem-mulher.

⁷² Jeremy Beer, *On Christopher Lasch*. Fonte: http://www.mmisi.org/ma/47_04/beer.pdf (consultado em 05/04/09).

⁷³ Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, W. W. Norton & Co, 1991, p. 23.

Na cultura narcisista tudo serve a sociedade de consumo onde "viver para o momento é a paixão predominante - viver para si mesmo, não para os seus predecessores ou para a posteridade."⁷⁴ Desejos e apetites são os seus estandartes. A “boa vida” das comodidades e dos “estilos de vida”, no seu optimismo vazio, cerca-nos de ideias de possibilidade infinita e de imagens de riqueza. É consequentemente uma sociedade onde tudo o que opuser à ideia de progresso (ou que promover a estagnação económica) é posto de lado.

Lasch crê que a *era terapêutica*, definida pelos novos modelos de controlo social, pelo novo paternalismo do estado e das suas instituições que desresponsabilizam moralmente o sujeito e que tratam o desviante como paciente e em que a reabilitação médica substitui o castigo, prejudica mais ainda a já pouco famosa e anti-democrática situação actual. Como as condições sociais são violentas, imprevisíveis e “fora-da-lei”, o indivíduo, incerto dos seus contornos e contraído, fica exposto ao poder do estado, das corporações e às suas burocracias. A falta de limites é perigosa pois promove uma atitude de espectador passivo e de dependência. Pode-se então esperar que “o superego sádico se desenvolva em detrimento dos ideais de ego, o superego destrutivo em detrimento da grave mas solicita voz interior a que chamamos consciência ”.⁷⁵

Para o indivíduo nada é certo à excepção da imanente obsolescência das suas certezas. Foi, no limite, a atrofia das tradições que o levou a ficar dependente das corporações, do estado e das suas burocracias. Assiste-se portanto à invasão e destruição do *self*. Para Lasch a autenticidade do indivíduo encontra-se na “consciência da sua natureza dividida, do contraditório lugar ocupado pelo homem na ordem natural das coisas”.⁷⁶

*

Vemos então como em plena revolução industrial, com o surgimento das linhas de montagem e a produção de massa, surgem as primeiras ideias claras do impacto restritivo e nocivo que a sociedade tem nos indivíduos que a compõem (que ela os desumaniza, que os deixa socialmente imóveis, dominados por desejos insaciados, reduzidos a máquinas e alienados). O inimigo, na passagem brusca de uma estado a outro, é identificado nas novas configurações das relações de poder na sociedade

⁷⁴ Idem, ibidem, p. 5.

⁷⁵ Idem, ibidem, p.12.

⁷⁶ Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, W. W. Norton & Co1984, p. 257.

industrializada: era um novo mundo que habitávamos e que nos habitava. O mal colectivo de que o homem moderno padecia era, na sua configuração literária, o *ennui*; na política, a *alienação*; na sociológica, a *anomia*. O medo de sermos engolidos pela tecnologia e de perdermos a nossa dimensão humana leva os mais cépticos a prever catástrofes e devastações. Sennett, Lasch e Bauman ajudam-nos a ver como, na *new economy*, no capitalismo tardio ou na *modernidade líquida* esses sintomas de mal-estar se potenciam no indivíduo ao longo do séc. XX.

Se na falência das estruturas que até então asseguravam a unidade social (regime político e instituição religiosa) se criam as condições necessárias para o surgimento do ideal da liberdade e da independência do indivíduo baseados na interpretação iluminista da razão, é também na própria individualização da sociedade europeia do séc. XIX que se funda a problemática existencial de que esta tese trata. Convém por isso, e antes de deslocarmos definitivamente a discussão para a contemporaneidade, que nos detenhamos um pouco sobre a perspectiva psicanalítica e as luzes que vai lançar sobre a problemática.

CONDIÇÕES DE SURGIMENTO DO TÉDIO II: O MAL-ESTAR

Em 1930 é publicado *O Mal-Estar na Civilização* de Sigmund Freud. Para o autor, o que determina o nosso “estar no mundo” (numa aproximação ao texto de Pseudo-Aristóteles poderíamos dizer o nosso thymo?) é o diálogo entre as partes constituintes da psique (*ego*, *superego*, *id*) e as pulsões fundamentais de vida e de morte conjugados com o exterior civilizante (naturalmente proveniente da história dos 5 primeiros). Daqui resultaria o estado psíquico. Acontece que o estado psíquico é de sofrimento. Para além da prepotência da natureza e da fragilidade do nosso corpo, Freud avança com uma terceira causa para o sofrimento humano, nomeadamente “a insuficiência das instituições que regulam as relações entre os homens no seio da família, do Estado e da sociedade”.⁷⁷ Se as duas primeiras são de fácil compreensão, a terceira causa, de origem social, requer uma análise mais cuidada pois enquanto criação humana poderá não ser óbvio por que motivo a prejudica; porque não desapareceu a barbárie se a cultura floresceu?⁷⁸

A sociedade só é possível se a maioria for mais forte e impuser a sua vontade ao indivíduo, no qual a pressão se faz sentir. Assim sendo, em nome da existência da sociedade a liberdade individual é severamente limitada e os instintos sacrificados a este ideal maior que o sujeito. Se os princípios orientadores da existência humana forem a felicidade então esta demanda faz-se procurando o prazer e eliminando o sofrimento.⁷⁹ Como todas as instituições humanas negam o prazer ao indivíduo pode-se dizer que no âmago da possibilidade da civilização está uma imposição directa e negativa sobre os instintos humanos, o que é incomportável para o indivíduo. No confronto com um subtil e complicado sistema - pois colocadas sob extrema tensão, espartilhadas e socializadas, sujeitadas a uma tecnologia e a um domínio social pelos “costumes civilizados - as disposições instintivas do homem sofrem alterações que o transtornam, originando uma frustração civilizacional.

O problema será portanto inerente ao processo civilizacional e à forma como os instintos são geridos em favor da sociedade e em detrimento do indivíduo. Mas a

⁷⁷ Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2008 (trad. de Isabel Castro Silva), p. 37.

⁷⁸ Lars Svendsen, *Philosophy of Boredom*, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons).

⁷⁹ A ideia de felicidade individual, em Freud, está estritamente associada ao sistema psíquico individual, nomeadamente ao prazer obtido pela satisfação dos desígnios dos instintos.

insatisfação não é completa, automaticamente se criam escapes para que as pulsões se possam expressar de forma “civilizada”. Neste processo de sublimação declaram-se pelo erotismo, pela ciência, pela arte, etc. A própria civilização poderá ser vista como sublimação destas pulsões; seria ela a sua expressão educada, obedecendo a uma lógica de repressão e fomentação contínuas. Se as pulsões se alimentam da repressão para se poderem expressar na civilização é na própria repressão, que as desvia da sua expressão mais imediata, que encontram satisfação, que se realizam através da sublimação. A monogamia heterossexual, por exemplo, reprimiria e toleraria a sexualidade num compromisso entre a libido individual e a colectiva. Lutamos contra os instintos mas de alguma forma sempre cedemos, transformando-os e assegurando o funcionamento da sociedade. Os valores serão, também eles, essencialmente a expressão sublimada dos instintos, permitindo a coexistência do desejo individual e do colectivo.

Estamos portanto num labirinto, pois ao cedermos simultaneamente às pulsões e aos valores da nossa cultura construímos um complexo conflito simbiótico. Compreende-se então como a própria sociedade, ao motivar o aparecimento de um indivíduo que habita num mundo que é metáfora das suas pulsões, que para poder ser alguma forma de si quer/tem deixar de ser quem é, que está, portanto, sempre fora de si, cria anticorpos à ideia de sociedade. Do europeu podemos dizer que “está doente porque, ele ou ela, é uma meia pessoa”⁸⁰ e que a máscara é o seu verdadeiro rosto.

*

Entre as manifestações individuais deste mal-estar social Freud destaca o sentimento de culpa. Este seria o instinto destrutivo domesticado e redireccionado para a sua origem, contra o *ego*, onde é apropriado pelo *superego* (resultante das pressões exteriores) que por sua vez dá ao *ego* o mesmo tratamento que este gostaria ver aplicado no exterior, agora sob a forma de consciência moral. Seria pois a esta tensão entre *ego* e *superego* (expressão do conflito de ambivalência, da luta entre *eros* e o instinto de destruição e morte) aquilo a que chamamos sentimento de culpa. Este conflito surge cada vez que temos de conviver com outros e causa-nos tristeza interior constante e angústia. O sentimento de culpa pode contudo não afluir à consciência dos indivíduos,

⁸⁰ Octavio Paz, *Mais do que Erótico: Sade*, Algés, Difel, 1993 (trad. de Pedro Lopes d’Azevedo), p. 46.

estes “sentem um mal-estar (Unbehagen) penoso, uma espécie de angústia, apenas quando se vêm impedidos de fazer certas coisas”.⁸¹

No indivíduo “a tendência para a felicidade individual e para a integração numa comunidade terão de se digladiar (...), e assim também os dois processos, de desenvolvimento do indivíduo e da civilização, terão de se confrontar como inimigos e disputar o mesmo território”.⁸² Como o que o *id* exige ao *ego* não é exequível pode-se dizer que, no actual panorama, não agimos de acordo com a nossa natureza.

Para Freud cada sociedade cria as suas próprias neuroses. A doença do neurótico é a doença da civilização, uma doença que emerge como consequência directa da associação de seres humanos. Estará portanto de fora a hipótese de qualquer alteração no sistema social acabar com este (e essencial) problema uma vez que ele é intrínseco a qualquer noção de aglomeração organizada de seres humanos. Se a neurose é o estado normal do indivíduo civilizado então podemos aproximá-lo do naturalmente melancólico já que ambos se caracterizam pela qualidade estruturante (normal ou natural) da sua “doença”.⁸³

É tentador estabelecer paralelos entre o texto de Pseudo-Aristóteles e o de Freud, entre os humores essenciais que afectam o pensamento (nomeadamente a bília negra) e as estruturas mentais que determinam a psique (o *id*, o *ego* e o *superego*). Ambos os sistemas são modeláveis, modeladores, participantes de equilíbrios dinâmicos e ainda aplicáveis e intrínsecos a qualquer ser humano. Tanto o melancólico como o homem contemporâneo são também homens do meio e dependentes do *kairos*, da circunstância. Perante esta podemos agir como perante a passagem do deus *kairos*: não dando pela sua passagem, apercebendo-nos da sua presença mas não agindo ou, finalmente, agarrando a sua trança esvoaçante. *Kairos* é o tempo divino, incomensurável mas passível de ser vivido, o momento onde o mundo se abre, onde as possibilidades são infinitas. Viver, para o homem civilizado do séc. XX e para o melancólico grego, é viver ao longo da sua doença, ter consciência dela, transformá-la em conhecimento e agir.

⁸¹ Sigmund Freud, *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2008 (trad. de Isabel Castro Silva), p. 96.

⁸² Idem, ibidem, p. 104.

⁸³ Não se tratando necessariamente de uma doença, a melancolia de que nos fala Pseudo-Aristóteles é contudo um estado delicado. O melancólico não é, estritamente falando, um doente, mas alguém habitado pela sua possibilidade. É também esse o caso do “doente civilizacional” já que a “doença” lhe é intrínseca. Independentemente da natureza social ou biológica dessa intrinsecabilidade, tanto em Pseudo-Aristóteles como em Freud a susceptibilidade à doença do indivíduo em questão aparenta ser elevada.

A EXPERIÊNCIA FORA-DA-LEI

O pensamento de Freud, e nomeadamente o texto de que falámos anteriormente, contribui em larga medida para a compreensão do enquadramento do tédio na experiência contemporânea pois, ao equacionar a relação conflituosa entre o sujeito e a civilização, denuncia a inevitabilidade e especificidade do mal-estar.

Sob a perspectiva do modelo e das estruturas metapsíquicas propostas por Freud entende-se como a influência directa e proibicionista da civilização resulta na experiência de angústia e sentimentos de culpa, na sensação de falta *para* e *com* alguma parte de *si*. O mal-estar é portanto intrínseco à própria ideia de civilização ou até à de “aglomeração de seres humanos”. Sendo essencial é também histórico e cultural. Se a doença do neurótico é a doença da civilização, a neurose não será a mesma em culturas ou períodos históricos distintos. Serão as especificidades da sociedade em questão que, a par com as estruturas mentais, determinam a extensão e qualidade, quer da frustração, quer da sublimação, que o sujeito levará a cabo para gerir as exigências do *id*, ou seja, cada sociedade cria as suas próprias neuroses. Assim sendo, e para entendermos a tonalidade do mal-estar originado na sociedade ocidental contemporânea, foi necessário conhecer, através do discurso sociológico, o seu contributo específico que co-funda o conflito e co-define o mal-estar.

Um dos factores determinantes para a sua composição estará ligado com a falência de sistemas de valores e instâncias estruturantes de significado. As suas constantes oscilações, mutações e recombinações fomentam o desemparelhamento entre signos, o conflito de normas ou até a sua ausência na regulação social, não permitindo o ancoramento da identidade do sujeito, o estabelecimento do seu papel na sociedade e promovendo a corrosão do seu carácter.⁸⁴ Como o desfasamento da estrutura social se reflecte, e sustenta, na moralidade do indivíduo (agora desprovido de uma cultura tradicional ou de um estado legítimo que lhe sirva de referência), no limite do seu desarranjo e desorientação encontraríamos o suicídio anónimo.

É também pelo cobrimento económico do real que a cultura tendencialmente se afasta do altruísmo e abraça o narcisismo. Gera-se então uma cultura do intelecto,

⁸⁴ Ver Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, New York, W. W. Norton & Co, 1999 e Zigmunt Bauman, *Liquid Times*, Cambridge, Polity Press, 2007.

repleta de estímulos e de pequenos prazeres, onde é cada vez mais difícil partilhar valores, personalizar laços sociais ou até demonstrar emoções. O desfasamento entre a sociedade e o indivíduo descortina-se, por exemplo, na erosão da sociedade civil e no alheamento do cidadão comum pela política.

A era terapêutica de que nos fala Lasch só vem piorar esta condição. Pode-se ainda evocar a *má-fé* de Sartre⁸⁵ na medida em que o sujeito que se sabe impotente pode, como estratégia de sobrevivência, lobrigar na sua impotência uma desresponsabilização. Se a desresponsabilização e a perda de ingenuidade causada pelo desacreditar absoluto se espalham transversalmente pela sociedade compreende-se a emergência de um humor desencantado e pessimista que Peter Sloterdijk⁸⁶ considera ser o modo dominante da cultura contemporânea; trata-se do cinismo. Resultante da erosão de expectativas, o cinismo seria uma falsa consciência iluminada, uma sensação de bem-estar e de miséria simultâneas. O sujeito é “funcional” mas repleto de dúvidas e paralisias, de onde a amnésia não é alheia. O cínico é o “homem que sabe o preço de tudo e o valor de nada”,⁸⁷ é aquele sujeito que, roçando o niilismo, desconfia de tudo e de todos (especialmente da ética e dos valores sociais), que não se sente obrigado a participar na vida social.

Assim sendo o mal-estar especificamente contemporâneo prende-se com esta experiência de conflito, quer com as instâncias de poder exteriores como interiores, onde o sujeito se sente/sabe estar e que assume tonalidades “fora-da-lei”. O tédio será o nome genérico dado preferencialmente à intuição dessa experiência contemporânea “fora-da-lei” de origem histórico-cultural e com manifestações tanto existenciais como sociais. O tédio assume-se como subproduto de uma cultura originalmente moderna mas sobretudo contemporânea, e como um dos seus aspectos mais abstractos. Convém ainda relembrar a sua dependência da noção histórica de *eu* (considerada *grosso modo* suficientemente aproximada na cultura ocidental que suporte um generalização) que foi sendo desenvolvida desde os inícios do pensamento grego. Sem este *eu* ocidental (diferenciado do outro e a partir do outro e com o conceito de projecto de vida, de crescimento, associado) o tédio não se concretiza, não se constrói, nem linguisticamente

⁸⁵ A *má-fé*, em Sartre, designa uma estratégia de defesa pessoal (não necessariamente consciente) que implica uma fuga velada à auto-determinação, logo uma fuga a si mesmo. Por sua vez, a renúncia da *má-fé* implica que o sujeito tome consciência de si e do real; o preço desta liberdade é a angústia.

⁸⁶ Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 (trad. de Michael Eldred).

⁸⁷ Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan*, 1892, Acto III.

Fonte: www.gutenberg.org/dirs/etext97/lwfan10.txt (consultado em 17/02/09).

nem culturalmente. É portanto também parcialmente na noção ocidental de identidade que se funda o tédio.

Numa aproximação a uma definição de tédio dissemos que ele se refere “preferencialmente à intuição dessa experiência contemporânea fora-da-lei” e dissemo-lo tanto por ele não se inscrever positivamente no ideal contemporâneo de bem-estar (que discutiremos atempadamente), como pelo facto de nenhum discurso se ter conseguido apoderar definitivamente do tédio. Para o sujeito é um lugar onde se sente estar e que não assume uma só forma ou intensidade no seu sentir podendo, além disso, vir, ou não, à consciência. A sua manifestação é mais intuída que sentida, entendida ou interpretada já que no confronto com o enquadramento social onde o tédio se insere e que o ajudou a florescer a experiência ou ideia do vazio não significante não é contemplada. Na falta de categorias é na sua estranheza do que deveria ser o modo de ser contemporâneo que o entendemos; ele inscreve-se pois no irracional ou até no impensado.

Sendo suficientemente afastado do ideal contemporâneo de bem-estar para que o consideremos negativo mas não suficientemente explícito (pois a sua tonalidade é mais uma a-tonalidade que uma tonalidade propriamente dita) para que possamos compreender a sua esfera de acção, onde e como actua, compreende-se pois a falta de consenso na descrição e interpretação da experiência. Assim sendo, ele surge e vagueia na linguagem do quotidiano como negatividade do bem-estar mas também revelando os seus aspectos mais abstractos; a experiência é descrita como tédio (ou entediante) sem se saber ao certo nem o que isso quer dizer nem o motivo pelo qual se descreve a experiência dessa forma.

Tem-se contudo assistido na área da psicologia a algumas tentativas mais ou menos recentes de o classificar. Estas assentam essencialmente na elaboração de escalas de medição como a *Escala de Propensão para o Tédio*,⁸⁸ que através de 28 “panoramas” procura avaliar, na personalidade do sujeito, a propensão ou susceptibilidade à experiência do tédio. Nesta escala as posições que o sujeito pode adoptar perante os “panoramas” são, ou numéricas, de 1 a 7, em que 7 corresponde a uma maior identificação e 1 à menor identificação possível, ou através da escolha de um dos dois no binómio verdadeiro-falso. Outra aproximação ao tédio, e também sob a

⁸⁸ Boredom Proneness Scale, BPS; R. F. Farmer & N. D. Sundberg, 1986.

forma de escala,⁸⁹ procura já não aferir se o sujeito é afectado por tédio mas a sua capacidade de com ele lidar, ou superar. Está ainda em preparação a *Escala Multidimensional do Estado de Tédio*⁹⁰ em que as posturas adoptáveis perante as situações apresentadas terão como espectro o “concordo muito” e o “discordo muito”.

Mesmo considerando que os resultados destes e de outros “testes” sejam suficientemente esclarecedores para que se possa abordar o tédio como uma entidade separada não se conseguiu, até à data, determinar nem causas nem sintomas específicos e característicos.⁹¹

Mais comumente se interpreta o tédio enquanto sintoma ou componente de outras doenças como, por exemplo, da *anhedonia* (incapacidade do sujeito experimentar prazer), da *alexitimia* (deficiência na compreensão, processamento ou descrição de emoções), da *apatia* (falta de motivação), da melancolia ou até de estados mais genéricos como a *disautomia* (transtorno provocado por falha do sistema nervoso autónomo), a *borderline personality disorder*⁹² ou a *depressão*. Julga-se ainda que desempenhe um papel importante no *transtorno de personalidade anti-social* [Antisocial Personality Disorder].⁹³

Se bem que no limite seja à própria definição de tédio que não se consegue chegar, o fenómeno (enquanto sintoma ou enquanto doença) tem recentemente e transversalmente preocupado a sociedade, desde psicólogos a encarregados de educação, passando por entidades empregadoras e professores, já que se crê que esteja na base de problemas como a falta de rendimento escolar ou no emprego mas também da criminalidade, do alcoolismo, etc. Procura-se delimitá-lo, encontrar motivos ou

⁸⁹ Boredom Coping Scale, BC; Hamilton et al, 1984.

⁹⁰ Multidimensional State Boredom Scale, MSBS; Fahlman, et al.

⁹¹ A partir da descrição verbal dos pacientes conseguiu-se isolar o “vazio emocional crónico” como um possível sintoma de tédio. Ainda que discriminatório o seu significado permanece obscuro dada a dificuldade de uma descrição verbal mais profunda de “vazio”. No *DSM III* o tédio chegou a ser equivalente ao “vazio emocional crónico” enquanto sintoma de *perturbação estado-limite de personalidade* sendo porém essa equivalência revista na presente edição. No *DSM IV* o “vazio crónico” aproxima-se do isolamento, da solidão e do desespero. O tédio é somente mencionado como diagnóstico errado para a *hiperinsónia* e como característica associada ao *transtorno de personalidade anti-social*.

Ver David Klonsky, *Journal of Personality Disorders*, The Guilford Press, 22(4), 418-426, 2008.

⁹² A *perturbação estado-limite de personalidade* ou *borderline personality disorder* é uma abrangente categoria caracterizada por inúmeros sintomas entre os quais os esforços frenéticos para evitar o abandono real ou imaginário, a instabilidade da auto-imagem, a impaciência, o ciúme, a tendência suicida, as alterações do humor, a paranóia, a ansiedade, a automutilação, o sentimento crónico de vazio, etc. Ver American Psychiatric Association, *DSM IV TR*, Washington, American Psychiatric Publishing, Inc., 2000. p. 420.

Fonte: <http://books.google.com/books?id=3SQrtpnHb9MC&printsec=frontcover#PPA420,M1> (consultado em 05/04/2009).

⁹³ Idem, ibidem.

situações que o precipitem mas quanto à experiência em si pouco se sabe. Causas e consequência confundem-se. Não se tratando ainda de uma “figura” como no caso do degenerado, esta reedição da problemática do tédio como depósito do que corrompe, por dentro e incompreensivelmente, a sociedade, é demasiadamente remanescente do discurso da degenerescência nos termos em que Foucault o interpretava para que dele apartemos a nossa atenção. O que parece estar em causa é sobretudo a problematização da otimização dos indivíduos, do seu rendimento e eficiência económica, problematização essa que não se afasta da tendência megalómana que a contemporaneidade demonstra ao querer tudo controlar, ou compreender, com as suas categorias interpretativas (incluído a irracionalidade ou qualquer sensação que possa emergir do ser).

Se a experiência nos é (e sempre o foi) grandemente orientada pelas instâncias de mediação será caso de analisarmos a consciência que dela temos, o “sentimento sobre o sentimento” que recorrentemente se expressa sob a forma de juízo de valor.

TÉDIO NA PRAÇA PÚBLICA

Se é discutível que até à modernidade o lugar ocupado pelo indivíduo na sociedade, e no universo, fosse essencialmente assegurado pela autoridade política e religiosa o que parece mais verificável é que com a alteração e afrouxamento dos anteriores, e consequente alteração da vida colectiva, a noção de identidade que cada indivíduo de si tem assente cada vez mais no que os seus próprios recursos conseguem sustentar. Com a urgência da modernidade o sujeito, agora autónomo, depara-se com uma paisagem pluralista e em constante mudança onde normas e valores necessariamente se fragmentam, onde vínculos sociais tendencialmente se esfumam. A moderna emancipação do sujeito é também a sua profunda desorientação.

“A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protector da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo sente-se privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais”.⁹⁴

Quando o esbatimento do sentido de identidade se pronuncia e os processos inerentes à fixação de um *self* são progressivamente defraudados é maioritariamente, e paradoxalmente, através dos estereótipos, da identidade com o rebanho, do conformismo, dos modelos de pensar e agir que uma sociedade de espectáculo, controladora e normalizadora legitimam, que o sujeito, desemparelhado da comunidade e desencantado com o mundo, se procura (re)enquadrar adoptando o sentido da comunidade como se fosse o seu. Convém notar que a modernidade, uma vez generalizada, perde o seu aspecto moderno passando agora a mudança a ser a norma.

Correndo os riscos que qualquer generalização acarreta creio ser possível identificar uma tendência na forma como a imaginação comum, grandemente influenciada pelos media, se relaciona hoje com o tédio. Como foi dito anteriormente, o tédio está pejado de negatividade no discurso popular actual; consequência natural do

⁹⁴ Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002 (trad. de Plínio Dentzien), p. 38.

estilo de vida contemporâneo e da importância vital que uma certa ideia de sucesso adquiriu nesse contexto. O sucesso é hoje mais que uma necessidade vital para o bem-estar do indivíduo, é um direito ou até um dever, pois dele parece depender um outro direito/dever; o da felicidade. A felicidade e o sucesso parecem quase já significar uma e a mesma coisa. Na ausência de conteúdo válido resta ainda, e só, a sua aparência teatralizada e mitificada que já nos habituámos a ver e preferencialmente com muita intensidade e variedade (sonora e imagética) sob a forma de sorrisos brancos, de juventude, de imediatismo, de actividade, de velocidade, de ambição, de dinheiro, de relações amorosas, de divertimento e de reconhecimento, nessa zona onde se dá o esbatimento das esferas pública e privada.

O ideal de felicidade contemporâneo é, discutivelmente, na sua obrigatoriedade, o maior entrave à sua actualização. São portanto os conceitos associados à felicidade que constituem os *life stances*⁹⁵ para a organização da vida contemporânea, as metas que qualquer sujeito tem o dever de alcançar caso não queira pertencer ao substrato conceptual (mas cada vez menos conceptual) dos inadaptados que os médicos evolucionistas tinham já identificado e que se pode traduzir na imaginação popular actual como os *losers*. E os *losers*, como se sabe, ao porem em causa a sua felicidade assombram a dos restantes cidadãos.

A ideia de tédio aparece-nos enquanto negação destes *life stances* pois ele impedir-nos-á que cheguemos (fisicamente, psicologicamente, socialmente, conceptualmente, mas também miticamente) onde devemos. Consequentemente, e no receio de que o tédio sabote o bem-estar social, adoptam-se medidas que ora se supõem profilácticas, caso a área do real em questão (seja ela um sujeito, uma situação ou qualquer outra configuração) seja tida como contaminável, ora de combate directo, caso se afira a prévia instalação do tédio ou, como acontece mais amiúde, medidas antibióticas e de largo espectro que procuram erradicar a própria ideia de tédio.

O tédio surge neste enquadramento como um não enquadramento, inserido numa topologia “da perda de tempo” (pecado capital contemporâneo), de anti-cultura, levando necessariamente a infelicidade ao seu portador/executante; é uma exclusão colocada sob o olhar e escrutínio de todos. O tédio é, feitas as contas, condição de baixo e lamentável valor moral, sinónimo de bolor e de putrefacção, negativo, doentio e obscuro; é o mal-

⁹⁵ *Life stances* designa as concepções de vida que o sujeito tem como essenciais e a partir das quais rege o espectro das suas acções.

estar e eixo da idealização da falha contemporânea pois não encaixa na actual forma de conceber o real. Neste sentido a economia do tempo assume-se como a tecnologia de ponta contra o tédio levada a cabo por instâncias que procuram reenquadrar o sujeito na normalidade, retirá-lo do seu estado comatoso. A sociedade não se pode dar ao luxo de desistir dos seus cidadãos.

*

A própria ideia de tédio convoca, como dissemos, e sublinhada por um pânico que se adivinha próximo do da peste negra, manifestações polimorfas e nem sempre racionais da comunidade para com o sujeito entediado. Na falta de uma explicação convincente apuram-se culpados. Alojando-se o mal no âmago do infectado, e integrando-se assim a responsabilidade no sujeito padecente, tudo parece ficar, se não explicado, no mínimo, justificado. Por outro lado, uma consciência velada que reconhece em cada um de nós a possibilidade de todos os horrores praticados e praticáveis parece sussurrar que também nós podemos estar, ou vir a estar, entediados. Quantidades consideráveis de condescendência e algum talento para o esquecimento diluem habilmente a questão. Assumido mas negado, presente mas eclipsado, intui-se um alvo oscilante que não estando em lado nenhum pode estar em qualquer um. Parece ser esta a forma como na contemporaneidade superficialmente lidamos com este “vazio de alma”. Como tal, o tédio permanece, e em banho-maria, sob influência das mesmas instâncias que lhe estão na origem.

Para além da perspectiva aterrorizante que emerge do sabermos “facilitada” a interacção “connosco mesmos” mais aterrorizante será notar que, na fuga do tédio, se impõe uma fuga a uma problemática que a todos diz respeito pois na recusa de olharmos o real despojado das suas significações usuais, cujo vazio significante obriga a uma reedificação do real, adivinha-se uma recusa de si mesmo, uma recusa ao “cuidado de si”.⁹⁶ Porque afinal o problema do tédio é também o problema do trabalho, o problema da mobilização de forças, o problema da preguiça, o problema da produtividade, o problema da religiosidade, o problema do utilitarismo, o problema do progresso, o problema da atenção, o problema do objecto de atenção, o problema da subjectividade e da condição humana; na fuga ao tédio subentende-se uma fuga aos anteriores.

⁹⁶ Ver Michel Foucault, *História da Sexualidade III, O Cuidado de Si*, Lisboa, Relógio d'Água, 1994 (trad. de Manuel Alberto).

Segundo Raposa “podemos evitar tédio, desenvolvendo hábitos de distração. Ou podemos dar atenção ao nosso tédio, desenvolvendo hábitos de atenção”.⁹⁷ O poder contido no tédio, como condicionante do nosso comportamento e moldador do real, é de tal forma grande que ultrapassa a abordagem sociológica e exige uma aproximação fenomenológica ao fenómeno. O potencial do tédio esconde-se não só nos interstícios do real como nos da experiência do sentimento.

Procuraremos nos próximos capítulos identificar, por um lado, alguns dos principais vectores que na contemporaneidade possibilitam linhas de fuga à problemática do tédio, mas também nos debruçaremos sobre tentativas e modelos de conhecimento da experiência em si.

⁹⁷ Michael Raposa, *Boredom and the Religious Imagination*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1999.

LINHAS DE FUGA

Se são as próprias configurações das instâncias contemporâneas que motivam e possibilitam o aparecimento do tédio percebe-se que na aplicação de um tratamento proveniente dessa mesma fonte os resultados obtidos agravem o problema. Apesar dos esforços continuam a ser poucos os que se sentem preenchidos.

O tédio é, para a subjectividade, um vazio existencial, um sair do jogo onde o jogo surge enquanto tal. Na atenção que Moravia dedicava ao tédio ele apresentava-se como um “suspensão de toda a relação com a realidade”.⁹⁸ Nesta inacessibilidade o que é posto em causa é o lugar ocupado pelo sujeito, a sua identidade. Esta “suspensão” pode afectar o sujeito com maior ou menor intensidade, com maior ou menor duração e com maior ou menor evidência. Para o sujeito nem sempre é fácil avaliar o que o afecta pois o tédio, enquanto disposição, pode-se manifestar tanto sobre a forma de emoção como de sentimento ou até, aparentemente, não se manifestar de todo.

A distinção acima proposta visa delinear a problemática da percepção do tédio. Se bem que as noções não sejam estanques o que está em causa é não só o grau da manifestação que permite a apreensão do tédio mas também a possibilidade de agir sobre esse afecto. Assim sendo a disposição será tanto a base de qualquer relação com o real (o que permite ou media essa relação) bem como a sua tonalidade; sem ela a experiência não é possível. O tédio apresenta-se à partida como uma ausência de tonalidade sendo essa a característica principal da sua tonalidade. O sentimento seria, nesta formação, a inconsciência da tonalidade da experiência, a sua sensação. A emoção, por sua vez, seria uma chegar à consciência do sentimento e, portanto, da tonalidade.

Na sua forma mais genérica o tédio relaciona-se com o estímulo sensorial e quer assumam formas de indiferença ou de impaciência o problema residirá sempre na incapacidade do sujeito de com ele se engajar.

Numa aproximação à problemática dos estímulos diríamos, acompanhando a tese de Simmel, que quando sobre-exposta a mente tendencialmente os indiferencia e que portanto a resposta será inibida. Por outro lado, a sua reactivação vai

⁹⁸ Alberto Moravia, *Boredom*, New York, New York Review Book, 1999 (trad. de Angus Davidson), p.286.

consequentemente depender de crescentes patamares de originalidade e de intensidade, dando um carácter necessariamente temporário a essa resposta/satisfação. De uma forma ou de outra é preferencialmente ao estímulo que o sujeito se dirige para colmatar a “suspensão de toda a relação com a realidade”.

Assim, quando ouvir música em casa se torna desinteressante é melhor que nos apressemos para um concerto e quando, por sua vez, o concerto se torna desinteressante convém mudar de estímulo, ou até começarmos a dar concertos. Outras actividades como ir a discotecas, ver televisão, ir ao teatro, ao cinema ou fazer “bungee jumping” podem também ser, neste sentido, compreendidas. Mesmo que consigamos episodicamente satisfazer os nossos sentidos as músicas acabam, as drogas perdem os seus efeitos e, no final, temos todos de voltar para casa. A indústria do entretenimento e o consumidor pactuam largamente na proliferação de espectáculos/acontecimentos de grande e crescente intensidade (audiovisual), porém, como o exercício da originalidade nos humanos é na maior parte das vezes um exercício estéril, a tendência é verem-se sempre as mesmas coisas com aspectos ligeiramente diferentes. Para Brodsky a questão é essencial pois “a própria noção de originalidade ou inovação enuncia a monotonia da realidade, da vida, cujo principal meio idiomático é tédio”.⁹⁹ Por muito que colecionemos experiências novas nada podemos esperar da inventividade humana no tocante à problemática do tédio senão a sua permanência.

*

O fenómeno das celebridades permite assinalar um outro aspecto da problemática do vazio existencial pois, no limite, preferimos as vidas dos outros às nossas próprias vidas.

Aqui o espectáculo é de natureza ligeiramente diferente da do estímulo sensorial pois no transporte da vida do seu meio natural (do seu espaço e da sua temporalidade próprias) para um plano mais artificial (o dos media) assiste-se a uma estetização e estilização da mesma. De perto todos sabemos que as vidas se assemelham, uma vez colocadas nestes espaços artificiais ganham uma proporção quase mitológica. Até para as próprias celebridades a sua própria vida fica mais interessante quando publicada, noticiada ou publicitada. Fenómenos como *facebook* ou o *hi5* não são alheios a esta problemática pois também no ciberespaço a vida encontra alguma da confirmação de

⁹⁹ Joseph Brodsky, *On Grief and Reason Essays*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995, p. 105.

que necessita. Estes sites possibilitam ao utilizador criar uma página, personificá-la e divulgá-la. Quer dizer, existem parâmetros de particularização sob a forma de “caixas” ou áreas onde podem ser introduzidos dados pessoais como nome, idade, sexo, estado civil (e estado dessa relação), fotos, livros, filme ou música de que gostamos, frase favorita (que se assume como lema de vida da pessoa em questão), posição política e religiosa. Pode-se ainda, nalguns casos, alterar a cor de fundo da página ou colocar música ambiente. Estes sites (que constantemente progridem em complexidade de opções personalizáveis) afiguram-se como possibilidade de (re)criarmos a nossa identidade e de a difundirmos pelo ciberespaço. Se pudessem ainda haver dúvidas que a dimensão da “fama” está ao alcance de todo e qualquer cidadão estas ficarão agora desfeitas. Se continuamos a não amar como Patrick Swaze e Demi Moore no filme *Ghost*¹⁰⁰ pelo menos estará indicado no nosso “perfil” que amamos. Temos uma área própria onde podemos introduzir essa informação e podemos até indicar o objecto do nosso amor que, em sendo também utilizador do site, tem, desde logo, um link para a sua página. Parte da dimensão privada que a televisão não tinha sido ainda capaz de apropriar parece ter sido, finalmente, contemplada por estes e outros sites. São portanto as novas tecnologias que cada vez mais ocupam lugares cimeiros na determinação do tipo de relação que estabelecemos com o real; ela está, cada vez mais, funcionalizada.

Apesar de esta funcionalização (da informação disponibilizada no caso dos sites sociais personalizáveis) não conter uma história associada que a permeie de algum sentido, as possibilidades técnicas que inauguram e reinauguram (antes que a novidade se esgote), juntamente com a ilusão de que temos a casa cheia de amigos e de que nos mais ínfimos pormenores criativos (já que na estilização a amplitude criativa é bastante reduzida) se concretize alguma autenticidade (alguma individuação), fazem com que a coisa vá vingando. Se bem que a grande maioria dos utilizadores de estes sites os utilize de forma recreativa convém lembrar, com alguma justiça, que estes sites são também plataformas de publicidade para as actividades profissionais dos seus utilizadores, o que, à partida, as potenciaria. A plataforma não deixa contudo de moldar o tipo de relacionamento que estabelecemos com o resto da sociedade e convém (também a nível profissional) que as “áreas individuais” estejam preenchidas. Assim sendo, a personalidade do utilizador tende a confundir-se com o seu perfil. Não será uma coincidência pura mas uma camada do que o utilizador representou como a sua

¹⁰⁰ Jerry Zucker, *Ghost*, 1990.

identidade cibernética será adicionada à sua identidade não cibernética; dá-se uma identificação ou fundição do que o sujeito era antes de inaugurar o seu perfil online com esse mesmo perfil. Se bem que de carácter social estas novas tecnologias de informação obrigam o utilizador a passar muito tempo sozinho, se exceptuarmos, claro está, o aparelho técnico em si. Não nos servindo nos sentidos que esperávamos é ainda a técnica que leva a dianteira nestas novíssimas possibilidades de individuação na esfera social.

Fica pois duvidosa a eficácia desta no reatar de relações com o real, levando mesmo à suspeita que agrava a problemática de que esta tese trata. Se a experiência do tédio se relaciona com a inacessibilidade, a consequência da ilusão de acessibilidade disponibilizada por estas plataforma relançará, a seu tempo e em toda a sua potência, o sentimento inaugural.

*

Na busca de identidade (porque desertados de sentido e de estímulo) as “experiências limite” apresentam-se como outra alternativa. São sobretudo conteúdos que se sustentam no prazer retirado de um estímulo que se relaciona com a transgressão de leis ou fronteiras culturalmente (civil, cultural, clínica, sexual) ou naturalmente (a morte) estabelecidas. Já se apontou o tédio como causador de uma série de maleitas sociais e até, ecoando a célebre frase de Kierkegaard, como a “raiz de todo o mal”,¹⁰¹ isto é, do alcoolismo à violência juvenil, das desordens civis à fornicção. Se bem que a acusação possa parecer descabida, o tédio não será totalmente alheio a este tipo de problemas. Para Brodsky, “de uma maneira geral, um homem que injecta heroína nas veias fá-lo, em grande parte, pela mesma razão que vocês comprem um vídeo: para iludir a redundância do tempo”.¹⁰²

Como foi dito anteriormente, a satisfação através de práticas que se relacionem com o estímulo dependem muito da sua novidade e intensidade. Os limites da criatividade humana encontram na transgressão a afirmação extrema de liberdade pois nela adivinha-se o desconhecido e até o impensado.

São inúmeros os exemplos que evidenciam o potencial da transgressão na imaginação do sujeito, seja este espectador ou executante. Sob a forma de exercício

¹⁰¹ Soren Kierkegaard, *Either/Or*, London, Penguin Classics, 2004 (trad. de Alastair Hannay), p. 227.

¹⁰² Joseph Brodsky, *On Grief and Reason Essays*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995, p. 107.

estético Marques de Sade,¹⁰³ Morávia,¹⁰⁴ Ballard¹⁰⁵ ou Pasolini¹⁰⁶ mostram-nos algumas das possibilidades contidas na transgressão. Os telejornais e os filmes “populares” exploram a catástrofe, a tragédia e o crime como factores de angariação de espectador. Os *reality shows* ocupam um lugar de destaque já que partilham tanto do fenómeno da celebridade como do fenómeno transgressivo. Se por um lado colocam a vida do Outro num espaço televisivo, esse lugar é laboratorialmente propício a que os participantes do *reality show* se dispam de alguns “preconceitos” sociais e percam a sua dignidade. A humilhação constitui o acto transgressivo por excelência e é amplamente cativante para o *voyeur* que assiste tranquilamente, no conforto da sua casa, a essa humilhação. De uma maneira geral a dimensão desresponsabilizante que o decisivo afastamento televisivo (ou qualquer outra forma de mediação tecnológica) nos proporciona é também ele, na sua essência, transgressivo. Temos ainda os programas televisivos que se podem classificar como do tipo “catástrofes” (sejam elas puramente naturais, puramente humanas ou uma mescla dos dois). Tanto estes últimos como os anteriores remetem ainda para o poder atractivo exercido pelos populares, mas já desaparecidos (pois adquiriram novos contornos), *freak shows*.

É para lá das fronteiras, ou precisamente no *flirt* com a fronteira, que se vislumbra a possibilidade de se encontrar uma realidade que povoe a vida de significado ou, pelo menos, que nos estimule o suficiente para nos sentirmos vivos. Altamente dependente da adrenalina e da testosterona, só um tremor de terra parece conter o teor mínimo de estímulo necessário para cativar a atenção do indivíduo contemporâneo.

*

A Madonna atrai ainda bastante público para os seus espectáculos nos quais é habitual incluir um qualquer número “transgressivo” e do qual depende muito do interesse suscitado pela sua *persona*. Habitados ao seu discurso, a cada novo espectáculo a pergunta “o que é que ela terá inventado desta vez?” impõe-se. Sabe-se contudo que nada inventou e que nada está em risco pois para se jogar o jogo da transgressão algo terá de ser transgredido. No caso, só se obedece a estudos de mercado que concluem que a transgressão atrai público.

¹⁰³ Marquês de Sade idealiza, na transgressão, a libertação do cidadão. Ver especialmente Marquês de Sade, *A Filosofia na Alcova*, Lisboa, Antígona, 2007 (trad. de Manuel João Gomes).

¹⁰⁴ Ver Alberto Moravia, *Boredom*, New York, New York Review Book, 1999 (trad. de Angus Davidson).

¹⁰⁵ Ver J. G. Ballard, *Crash*, 1973.

¹⁰⁶ Ver Pier Paolo Pasolini, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, 1975.

Para Foucault, o sexo representará a última instância do indivíduo, onde ele melhor se poderá exprimir e escapar à sociedade normalizadora.

“O esboço de uma sociedade futura é-nos dado pelas recentes experiência com drogas, sexo (...), com outras formas de consciência e outras formas de individualidade. Se o socialismo científico emergiu de utopias do séc. XIX, é possível que uma socialização real emerja no séc. XX das experiências”.¹⁰⁷

As “feiras-sexuais” têm-se recentemente proliferado pelo mundo ocidental propiciando espectáculos de cariz libertário, pelo menos para o imaginário do grande público. No site do evento que teve lugar recentemente em Lisboa pode-se ler “no III Salão Internacional Erótico de Lisboa poder-se-á vivenciar a sexualidade de uma maneira inovadora, rompendo-se barreiras e preconceitos. Com uma programação diversificada que inclui debates, exposição de arte, concursos e os shows mais picantes do momento, o Salão será uma porta aberta ao prazer dos sentidos”¹⁰⁸. Estamos, desde logo, em presença de especialistas. Ao dispor do visitante está um menu de espectáculos como o “striptease, acrobacias em trapézios e baloiços, acrobacias vaginais, shows lésbicos”¹⁰⁹ bem como objectos de estimulação sexual (em exposição e para venda) e até salas onde poderá experimentar algumas “peripécias”. Existe também a “área swingers: Um ponto de encontro para casais modernos e liberais que dominam o poder da suas fantasias. Esta tem sido, sem dúvida, uma das zonas mais procuradas pelo público à medida que este movimento se desenvolve em Portugal”.¹¹⁰ A zona feminina é definida como “área dirigida às mulheres e aos seus desejos mais secretos. Especialistas e assessoras apresentarão uma vasta gama de produtos especializados em pequenas reuniões. Mas não é tudo!!! Neste espaço as mulheres podem ainda assistir a espectáculos eróticos, durante os quais têm a oportunidade de interagir com os homens mais sexys e sedutores. Aulas de striptease e muitas outras surpresas”.¹¹¹ O látex vermelho, ou preto, e as indumentárias (abundam enfermeiras, mulheres-polícias, etc.) dão o mote pornográfico que habita, abunda e apraz a imaginação popular. Na sexualidade exposta pelos “salões” adivinha-se mais preconceito que aquele que anunciam ser seu intuito transpor pois para se vender sexo em larga escala é necessário

¹⁰⁷ Michel Foucault, *Actuel*, No. 14, Nov. 1971.

¹⁰⁸ Fonte: www.salaoerotico.com (consultado em 18/03/09).

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*.

¹¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹¹ Idem, *ibidem*.

que se vendam *clichés* e preconceitos em larga escala.

Apesar de na transgressão o sujeito sentir que possui “mais” realidade, essa aproximação ao real é duvidosa pois o “mais real” confunde-se com o “mais estimulado possível” não escapando à lógica da novidade: uma transgressão transgredida perde o interesse e convém encontrar outros, mais e maiores, “transgressíveis”. Assiste-se hoje à “transgressão de fim-de-semana” já que as ideias *avant-garde* foram absorvidas colocadas ao serviço do consumo capitalista.¹¹² As drogas nunca estiveram tão disseminadas e diria até que nunca foram tão fomentadas. Elas funcionam maioritariamente como escapismo controlado, como uma fuga para um mundo paralelo onde, durante algumas horas (o tempo de actuação do narcótico), se permite que o indivíduo se esqueça da vida que leva “neste” mundo (proporciona imunidade) e que abrace o descontrolo e a felicidade. Para além das sensações causadas pela actuação química da substância, as drogas representam a liberdade alcançada por figuras idolatráveis (que por sua vez se relaciona com a figura da celebridade e o seu culto). Note-se que não podemos tomar todas as drogas (ou transgredir de uma maneira geral) mas só aquelas, naqueles locais e daquela forma. São espaços feitos à medida da transgressão onde a fantasia (mas sobretudo a fantasia da fantasia) impera na esperança que na fila de trânsito, ao voltar para casa, o consumidor se sinta mais liberto.

Se com este tipo de experiências o sujeito de alguma forma pode ser aquilo que “realmente” deseja ser, ainda que só durante determinado tempo e em determinado espaço, então neste aspecto elas não diferem muito da experiência de um jogo de computador do tipo *role-play* ou de um parque temático: são as “disneylândias” da transgressão. Também os clubes de *bareback*¹¹³ e *swinging*¹¹⁴ estão prestes a saltar para a vida pública (ou mais pública ainda) mal se enquadrem na lógica acima descrita. A “libertação sexual” e o consumo de drogas encerram tanto de libertação como de calculismo preconceituoso pois a apropriação da “transgressão” pela economia necessariamente a esvazia do seu valor. Não há lugar para a transgressão quando nada está verdadeiramente em causa; num espaço e tempo onde se espera comportamentos transgressivos a única possibilidade de transgressão reside na transgressão da “transgressão institucionalizada”.

¹¹² Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, W. W. Norton & Co, 1991.

¹¹³ Prática sexual, preferencialmente com desconhecidos, em que não se utiliza qualquer protecção contra DSTs.

¹¹⁴ Prática sexual cuja modalidade mais comum consiste na troca de parceiros entre um ou mais casais.

Convém ainda mencionar uma série de práticas que ganharam popularidade no ocidente a partir dos anos 80 e que hoje, mais que nunca, se vêem um pouco por todo o lado. Falo de toda a panóplia de estilos de vida alternativos que vão do culto do Yoga, às artes marciais, da astrologia ao panteísmo bem como de tudo o que é conhecido como cultura *New Age*. São normalmente “instituições” que pregam/defendem alguma forma fechada de saber e que constituem, para o cidadão, uma aproximação “alternativa” ao real. Ao contrário dos outros casos acima discutidos estas práticas não são, na sua natureza, episódicas pois implicariam uma total dedicação e modificação da pessoa, ou seja, uma conversão. O cidadão que procura o *New Age* parece reconhecer a possibilidade de encontrar algum “eu essencial”. Como na transgressão, assume-se que a vida contemporânea bloqueou canais essenciais do sujeito e que, através da prática em causa, se podem, finalmente, manifestar. O grau de consciência da problemática é, neste caso, geralmente mais alargado que no caso “transgressivo” pois o sujeito parece estar mais atento ao seu mal-estar e disposto, à partida, a rectificar a sua posição. Se na transgressão o sujeito procura ultrapassar algumas barreiras, aqui o sujeito procura todo um novo sistema fronteiriço, um novo *self* que idealmente se concretizaria pela abertura total e pela comunhão com o todo e que ecoa o verso de William Blake, “se as portas da percepção fossem limpas tudo apareceria ao homem tal como é, infinito.”¹¹⁵

Também um pouco como Pascal que via no tédio a consciência do nada em que o homem se torna quando privado (ou quando se priva) de Deus,¹¹⁶ o sujeito que se sujeita à prática *New Age* procura encontrar uma dimensão sublime, que sabíamos existir no mundo, e cuja fórmula procuramos relembrar. Se outros concretizam essa busca na transgressão, no concerto, etc., para o indivíduo *New Age* o recordar passa mais por ressuscitar longínquas ou antigas crenças. Não argumentando a favor ou contra a natureza das religiões orientais (que são uma das principais fontes deste movimento contemporâneo), aponta-se o facto que, apesar de se verem ainda algumas “conversões” nos dias de hoje, o que se assiste é maioritariamente à fragmentação destes discursos pelo mercado. Estas práticas são vítimas do processo fragmentário que se tem vindo a assistir na contemporaneidade e que é um dos principais responsáveis pela deterioração

¹¹⁵ William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*.

Fonte: http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html (consultado em 07/04/09). A expressão no inglês original é: *If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite.*

¹¹⁶ Lars Svendsen, *Philosophy of Boredom*, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons), p. 53.

do *self*. O denominador comum do Yoga ocidental com o Yoga no seu contexto budista ou hindu será tão somente um ou outro exercício, ficando a disciplina mental adiada: no mundo ocidental não temos tempo para nos dedicarmos de corpo e alma à coisa. Ou seja, importa-se o modelo no seu aspecto aplicável à vida ocidental contemporânea, pervertendo-o. No limite teríamos o sujeito que, finda a semana, foi bocadinho folião, um bocadinho cinéfilo, um bocadinho “facebook”, um bocadinho “yogi” e um bocadinho transgressivo. Se a identidade pessoal pressupõe uma narrativa, uma história coerente sobre si, que história fazer com estes elementos de ecletismo individual?

*

Na fragmentação do *self*, que se vê incapaz de se contar enquanto narrativa coesa, surgiram alguns fenómenos urbanos dos quais gostaria de destacar a cultura *camp*¹¹⁷. O *camp* leva a estetização e glorificação das banalidades do dia-a-dia até às últimas consequências; é o culto do *kitsch*, onde tudo é potencialmente interessante.

“O Camp vê tudo entre aspas. Não é um candeeiro, mas um "candeeiro", não é uma mulher, mas uma "mulher". Para perceber o Camp em objectos e pessoas é preciso entender ser-como-desempenhando-um-papel [being-as-playing-a-role].”¹¹⁸

Ele “é a maior extensão, na sensibilidade, da metáfora da vida como teatro”.¹¹⁹ O seu gesto teatral e estético é, de uma maneira geral, composto por elementos de artificialidade, frivolidade, instantaneidade e excesso. A resposta que o *camp* parece ter encontrado assenta na construção de um *self* que se assemelha a uma manta de retalhos cuidadosamente elaborada; o sujeito *camp* é um ser hiper-real, remanescente e actualizado do *dandy* mas onde se configura a aceitação e celebração absoluta do real.

Mais recentemente temos vindo ainda a assistir a reedições estéticas de determinadas épocas ou culturas (como a dos anos 60, 70, 80, ou o imaginário gótico, etc.) que são especialmente visíveis na indumentária e nas preferências musicais de subculturas ou “tribos urbanas”. Essencialmente compostas por jovens, assentam na idealização, reciclagem e apropriação do que consideram ser a identidade da época (ou

¹¹⁷ Do francês, *se camper*; ostentação. A utilização do termo refere-se ao fenómeno popularizado nos anos 60 nos E.U.A. e sobre o qual Susan Sontag escreveu um ensaio. Ver Susan Sontag, *Notes on Camp, Against Interpretation*, London, Vintage, 2001, p. 280.

¹¹⁸ Susan Sontag, *Against Interpretation, Notes on Camp*, London, Vintage, 2001, p. 280.

¹¹⁹ Idem, *ibidem*.

da ideologia) em questão, por oposição àquela em que habitam. Os estilos de vida são conceitos escolhidos que substituem a tradição que se herdava.¹²⁰

*

O denominador comum destas práticas, em que se adivinha tanto uma fuga ao tédio como uma intenção de fixação de identidade, parece ser a vontade de revitalização estética das banalidades do quotidiano; de injeção de alguma transcendência na imanência. Na busca da diferença apontar-se-ia para a pontuação da existência com momentos sublimes, aos quais todos teríamos direito, ou sem os quais não poderíamos passar. É assim que, no limite, se parece contrariar a dessacralização do mundo; atribuindo-se características quase messiânicas à experiência iminente e encantamento aos objectos. Não temos mais Excalibur mas um *ipod* ou uma noite numa discoteca podem-se acercar do sentimento religioso e contribuir para alguma salvação momentânea. Nota-se um crescente interesse pelo oculto e pelo transcendente, como se algumas consciências se apercebem da falência dos ideais que vieram substituir Deus, isto é, dos ideais positivistas, iluministas e progressistas e as “certezas” comesçassem agora a ser procuradas noutros locais. Mas o gesto não é completo. Se as fundações da sociedade são colocada sob análise as suas práticas não o são, isto é, a utopia tecnocrática parece ter desaparecido do horizonte racional mas não das práticas quotidianas.

Se a pós-modernidade, simplificada ao extremo, pode ser descrita como incredulidade relativamente às meta-narrativas,¹²¹ o que pode então significar a intenção/gesto transcendente? Em substituição de meta-narrativas procurar-se-ão (mini)meta-narrativas ou (mini)meta-experiências/sensações? O sujeito não aparenta serenidade nem na sua inenarrabilidade nem na sua imanência. Histórias de imanência ou transcendências inenarráveis parecem ser algumas das meta-respostas paradoxais ao problema da pós-modernidade que encontram a sua forma na banalidade enaltecida ou na espiritualidade vulgarizada. De uma forma ou de outra o “modelo” pós-moderno invalida todas as linhas de fuga por estas integrarem a lógica de um sistema que lhe estava na origem. Os problemas inerentes à condição pós-moderna e ao tédio atçam-se e enfeitam-se. A experiência subjectivada da pós-modernidade é o tédio. Será esta a sua

¹²⁰ Lars Svendsen, *Philosophy of Boredom*, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons).

¹²¹ Jean-François Lyotard, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 2003 (trad. de José Navarro), p.12.

metáfora? Ambos declaram o vazio conceptual e existencial que coloca o sujeito num beco sem saída.

*

Nestas linhas de fuga ao tédio estão subjacentes os princípios quer que a civilização contemporânea dificulta a realização pessoal do indivíduo (a sua felicidade) quer que o sujeito é, ele próprio, entrave para a sua felicidade. No último caso, onde as culpas (declaradas ou veladas) remetem para o sujeito, os discursos associados à “regeneração” procuram dizer ao sujeito onde estava a viver mal a sua vida. Será então uma questão de viver de acordo com as normas “correctas” que lhe são apresentadas/propostas e que o ajudarão a reavaliar e revitalizar a sua vida. Desta forma poderá tirar o melhor proveito do que a civilização contemporânea tem para lhe oferecer.

Existe ainda uma terceira via, e que só ligeiramente reequaciona o problema, em que o mal-estar é tido como necessário. Sendo esse o caso, grandes fatias do tempo são “naturalmente” desvalorizadas, dadas como perdidas ou espera-se sejam sacrificadas em nome de outras, onde se pode viver realmente. A oportunidade de felicidade não foi portanto obliterada, somente colocada no seu espaço próprio, a saber, o dos “tempos livres”. A invenção desta parcela de tempo não só não está fora da esfera da exploração económica como se insere bem no seu âmago. Vemos portanto o “tempo livre” suficientemente apropriado e ocupado pelo consumo, pelas actividades recreativas e pelos passatempos. A sua efectividade torna-se ambígua já que “tempos” que nos deveriam ajudar a viver “melhor” ajudam-nos sub-repticiamente a esquecer o quão mal vivemos, prolongando por isso o mal-estar. Não passam, na maior parte das vezes, de aparências de felicidade que nos proporcionam imagens de bem-estar: podemos não ser tão “tudo” como o James Bond mas se tivermos um relógio do mesmo modelo que ele aproximamo-nos da sua imagem e, nessa aproximação, adivinham-se qualidades aproximadas.

"Na sua vacuidade e insignificância, o homem de habilidades comuns tentou aquecer-se no calor reflectido pela estrela [pessoa famosa] brilho reflectido."¹²²

¹²² Christopher Lasch, *Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, W. W. Norton & Co, 1991, p. 22.

A metonímia é muito apropriada para a nossa era fragmentada em que os tempos livres parecem ser, cada vez mais, o terreno onde a vida de cada cidadão pode ser salva, injectada de significado, de sucesso, de prazer. É evidente que os tempos livres, assim experimentados, motivam tanto ou mais tédio que os outros “tempos”. Assim, o “tempo livre” contemporâneo assume-se claramente como paliativo, conferindo peso suficiente ao corpo para que este se afunde no real ruidoso. É precisamente devido a esta imersão que cada vez mais, nos seus interlúdios, nos vemos emergir, como cadáveres que dão à tona, num assustador mundo novo, estranhamente vazio, plano, precário e com formas de *não-lugar*.¹²³ Temos memória desse local pois é o mesmo de onde tentámos fugir. Tratamos o tédio como nos habituámos a tratar a doença (ou a natureza), em todo o caso ele não é alternativa para o homem contemporâneo pois o tempo é visto com um espaço para ser preenchido (e preferencialmente por prazer). O problema prende-se portanto com a gestão do tempo. Se, desde logo, o tempo livre respeitasse a liberdade do tempo o problema do tédio não se punha da mesma forma. Isto é, em não se projectando para o tempo livre o espaço ideal do bem-estar e não o emparelhando com noções de felicidade atrás discutidas, o tédio não seria a ausência de diversão como parece cada vez mais ser no linguajar comum.

A par dos esforços para se ocupar a totalidade do real vislumbra-se um horror ao vazio que é claramente um horror ao tédio que se vislumbra em cada fracção de tempo assombrosamente desocupado. Se, como nos diz Kierkegaard, “os deuses estavam aborrecidos, e portanto criaram o homem”¹²⁴ será caso para dizer que também os homens acabaram por padecer do mesmo mal e que inventaram um sem número “distracções” para dele se livrarem. Quanto mais ocupados estivermos menos tempo teremos para nos descontentarmos, ou melhor, para darmos com o descontentamento.

Para Schopenhauer¹²⁵ a vida oscila como um pêndulo entre a dor de querermos satisfazer os desejos da vontade e o tédio de os ver satisfeitos. Este modelo implica que o desejo só se deseje a si mesmo, que podemos até desejar coisas específicas mas que o desejo, como um todo, só deseja desejar; é essa a sua natureza e único fim. Implica

¹²³ Existirá também uma arquitectura do tédio nas cidades ocidentais contemporâneas. O *não-lugar* propõe ao sujeito um estatuto próximo do de fora-da-lei. “O espaço do não-lugar não cria nem identidade regular nem relação, mas solidão e semelhança”. Ver Marc Augé, *Não-Lugares*, Lisboa, 90 Graus Editora, 2005 (trad. de Miguel Serras Pereira), p.87.

¹²⁴ Søren Kierkegaard, *Either/Or*, London, Penguin Classics, 2004 (trad. de Alastair Hannay), p. 228.

¹²⁵ Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2004 (trad. de M.F. Sá Correia).

também que o objecto possuído perca a sua desejabilidade, o que constituiria a única fonte do seu interesse. O tédio seria o sentimento que emerge entre a satisfação de um desejo e a espera que outro apareça para o substituir, dando continuidade ao movimento pendular. O tédio é, para Schopenhauer, a prova cabal de vacuidade da vida.¹²⁶ Nestes termos a vida seria nada mais que uma constante fuga ao tédio. Deseja-se sobretudo não estar a passar por aquela experiência de (ainda) não ter desejos. Mas neste entretanto um outro desejo se adivinha, o desejo de ter desejos.¹²⁷ Neste contexto o tédio seria o mal-estar proveniente de um querer sem objecto. Esta correspondência não descreve fielmente o caso pois o desejo de ter desejos implica, da parte do sujeito, um movimento de afastamento motivado pela sua sensibilidade insaciável que se quer ver estimulada. Refere-se portanto menos ao tédio em si que à vontade de lhe fugir pois o que verdadeiramente se quer é sair desse estado de não estimulação e do mal-estar que convoca. O desejo de ter desejos estará relacionado com a insaciabilidade mas sobretudo com a forma como essa insaciabilidade é tematizada pelo sujeito e pela cultura onde ele se inscreve, pela forma como se deseja.

*

Este capítulo dedicou-se exaustivamente à procura de sinais, nas práticas quotidianas, de fugas ao tédio. Independentemente das formas que assumam todas se podem integrar numa lógica mais ou menos declarada de estímulo, se este for encarado como condição necessária para qualquer estreitamento das relações com o real. Podemos então desmistificar alguma assumpção de que o tédio seria “não ter nada para fazer” ou, tão pouco, “não encontrar nada de interessante para fazer” ou até “querer fazer tudo ao mesmo tempo”. Antes conseguimos perceber como a construção de conceitos como ocupação, interesse, atenção, transgressão, desejo, entretenimento, felicidade ou tempo livre se apropriam do real e, com ele, da forma como percebemos e experimentamos o tédio.

O que nos leva descrever a experiência como entediante parece relacionar-se o facto de termos criado uma idealização bela e luminosa do real, que a tal estímulo constantemente respondamos com perseguições que forçosamente só conhecerão a frustração e que, vendo em retrospectiva a nossa não luminescência, nos apercebamos

¹²⁶ Arthur Schopenhauer, *On The Vanity of Existence*.

Fonte: http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Vanity_of_Existence (consultado em 17/01/09)

¹²⁷ Leo Tolstoy, *Anna Karenina*, London, Penguin Books, 2003 (trad. de Richard Pevear e Larissa Volokhonsky).

do afastamento entre tudo o que a nossa vida deveria/poderia ser e aquilo que ela é. Esta experiência será “tédio” somente na medida em que o mundo a partir do qual medimos o nosso afastamento é o idealizado ou, dito de outra maneira, aquele que nos vendem todos os dias. Existe contudo a possibilidade do indivíduo aceder (se apropriar) a pequenas doses de felicidades que lhe permitirão sustentabilidade e permanência num aceitável limbo de consumismo e de ilusória individualidade. Aponta-se portanto para o impossível mas consomem-se só as suas imagens que por muito afastadas que sejam do ideal são suficientemente próximas para garantirem alguma satisfação.

O tédio existe na forma que lhe é dada e esta é sobretudo uma com características de não-forma; uma negação da maior parte dos conceitos com que cobrimos e nos habituámos a pensar o real. O que parece ter sido criado é um pré-tédio ou imagem de tédio. Se podemos estar entediados de muitas formas procuramos sobretudo não estar entediados de muitas mais formas ainda. No limite nem chegamos a viver o tédio e, mais que a experiência em si, é a sua sombra que nos faz sofrer. É portanto a própria temporalidade contemporânea e os seus ideais que com o tédio estabelecem uma perversa relação de cambiante causalidade onde este não tem nem espaço nem tempo de ser experienciado em toda a sua extensão. O tédio não tem sequer tempo de ser tédio pois ele é, acima de tudo, aquele estado não permitido de se ser, a que o sujeito não se permite mas que também não permite aos outros já que vivê-lo seria mau comportamento ou falta de higiene. Inscreve-se ainda numa tendência hipocondríaca muito em voga no sentir contemporâneo que procura sinais de mal-estar em tudo o que não preenche os requisitos de bem-estar idealizado e receando sempre o pior.

Se a contemporaneidade se configura numa grande susceptibilidade individual ao tédio observa-se uma ainda maior incapacidade de com ele se lidar. A intolerabilidade aos tempos longos evidencia o vazio existencial fomentado pela contemporaneidade ao mesmo tempo que limita a experiência. A individualidade potenciada pela sociedade industrial concretiza-se agora numa plena apropriação da mesma. O indivíduo é indivíduo na medida em que se sujeita à individualidade de padrões de individualidades pré-concebidos, de *lifestyles*, da não patologia social.

Abordada a problemática do motivo pelo qual nos sentimos entediados mas sobretudo do motivo pelo qual nos sentimos entediados da forma que nos sentimos entediados, e que se configura numa fuga ao tédio, procuraremos saber, nos próximos

capítulos, em que consiste e que possibilidades encerra esta experiência tão mal vinda mas que parece ser central na questão da identidade contemporânea.

A EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO I: A POSSIBILITAÇÃO DO IMPOSSÍVEL

Dar atenção ao tédio é porventura uma forma arriscada de se ser na contemporaneidade mas é também a única forma de o compreender. Para os autores que se seguem o tédio é uma possibilidade (ou até inevitabilidade) da experiência de se ser que nos poderá revelar, para o bem e para o mal, aspectos fundamentais da existência humana.

*

Num contexto onde a medicina se ocupava ainda e substancialmente com a nosologia, Nietzsche vai dar grande importância ao papel da natureza desviada do indivíduo no progresso da humanidade já que o indivíduo fraco, pode, pela delicadeza e liberdade, abrir perspectivas que possibilitam o progresso.

“Para o pensador, bem como para todos os espíritos sensíveis, o aborrecimento é aquela desagradável “calmaria” da alma que precede a viagem venturosa e os ventos joviais. É preciso que eles os suportem e aguardem o seu efeito”.¹²⁸

Sob o ponto de vista subjectivo é também apologista do abandono à experiência do tédio considerando que “afastar de si o aborrecimento, a qualquer preço, é coisa tão comum como trabalhar sem prazer”.¹²⁹

Para aquele que o aceita, e bem o sabe, o castigo espera-o, mas convém ter em mente que “o castigo tem como objectivo melhorar aquele que castiga”¹³⁰ e que os perigos do abandono ao tédio são maiores para a sociedade que para o indivíduo pois ele ameaça a ordem social e as proibições que sustentam a *polis*. Nietzsche considera que as consequências são ainda mais perigosas para quem a ele não se abandona: “Tudo o que ele faz agora é correcto e de acordo com a ordem. E, no entanto, fã-lo sem ter a

¹²⁸ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998 (trad. de Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquilho), p. 55.

¹²⁹ Idem, *ibidem*.

¹³⁰ Idem, *ibidem*, p. 174.

consciência tranquila. Porque sua tarefa consiste no extraordinário”.¹³¹ O extraordinário é, aqui, a possibilidade inaugurada pela experiência do tédio. O sujeito, ao dele prescindir, priva-se de uma importante dimensão do ser. Convém lembrar que, pela mesma altura em que Nietzsche sobrepunha o cúmulo da liberdade alcançada à necessidade de “nunca mais nos envergonharmos de nós próprios”,¹³² Nandau idealizava uma sociedade racional, assente numa ideia de progresso, o que implicaria “uma cada vez mais rigorosa subjugação da besta no homem, de uma mais tensa auto-restrição, de um intensificado sentido de dever e responsabilidade”.¹³³ Quer pelas condições exteriores adversas quer pelo seu risco intrínseco, a experiência e consciência do tédio requerem um considerável grau de coragem pois dependem essencialmente da auto-determinação do sujeito perante forças exteriores, e interiores, adversas. Valerá contudo a pena já que no sistema nietzschiano o tédio é um meio para se alcançar o “extraordinário”, ou seja, a autenticidade.

*

A consciência do tédio pode ser equiparada à falência do fenómeno que no cinema, no teatro e na literatura é conhecido por *suspension of disbelief*.¹³⁴ Moravia equipara a experiência do tédio a uma distração que, se o desliga do real, também o prende a qualquer outra coisa.

“Para muitas pessoas o tédio é o oposto de entretenimento; e entretenimento significa distração, esquecimento. Para mim, o tédio não é o oposto de entretenimento; poderia até ir ao extremo de dizer que, em alguns dos seus aspectos se assemelha realmente ao entretenimento na medida em suscita distração e esquecimento, ainda que de um tipo muito especial. Para mim o tédio consiste num tipo de insuficiência, ou inadequação, ou a falta de realidade”.¹³⁵

Por muito desagradável que a experiência de nos distraímos da realidade seja, Moravia deixa a pista que nessa distração nos distraímos *de* qualquer coisa *para*

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998 (trad. de Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquilho), p. 167.

¹³² Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998 (trad. de Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquilho), p. 186.

¹³³ Max Nordau, cit. por Murray Pittock, *Spectrum of Decadence*, New York, Routledge, 1993, p. 49.

¹³⁴ *Suspension of Disbelief* é caracterizado pela capacidade que o espectador tem de se deixar encantar por uma obra de ficção, possibilitando o entretenimento. A sua falência implica a desfamiliarização do espectador com a obra, o romper da cortina de ilusão que sustenta a ficção enquanto tal e consequentemente a ausência de entretenimento.

¹³⁵ Alberto Moravia, *Boredom*, New York, New York Review Book, 1999 (trad. de Angus Davidson), p.5.

qualquer coisa. Para onde nos distrai então o tédio? Uma coisa parece certa; que não é para um local que tivesse sido contemplado pela forma intelectual com que tendencialmente idealizamos a nossa estadia no real contemporâneo. Serão então necessárias outras categorias para pensar o impensado? Se nos distrai do real, o que nos sobra? A experiência parece também desligar o sujeito de si mesmo. Ou somente de si mesmo na forma como habitualmente se tem em conta?

Para Brodsky o tédio traduz-se numa invasão do nosso sistema de valores levada a cabo pelo tempo. É a contaminação da temporalidade pela intemporalidade e encerra a revelação da nossa extrema insignificância. Somos insignificantes porque somos finitos, no entanto a paixão é o privilégio dos insignificantes.

“O motivo pelo qual o tédio merece tal escrutínio é que ele representa o tempo, puro, não diluído, em todo o seu repetitivo, redundante, monótono esplendor”.¹³⁶

Será então no confronto com o nada que se abre possibilidade do sujeito se confrontar com a totalidade da sua pessoa?

Quando o “modelo” falha ficamos com um problema semiótico puro. No tédio absoluto, consciente e persistente, apercebemo-nos até que ponto a relação simbólica com o real desaparece, como uma palavra deixa de o ser para se reduzir a um som. Na impossibilidade de articulação, quando a película significativa é rompida, sentimo-nos inumanos, numa sufocante imanência pura. O foco na falta de estímulo parece abrir a possibilidade reveladora da essência humana pois se estamos presos fora do real também dele nos libertamos. Se bem que as certezas sejam poucas no tocante à consequências do convívio com o tédio o conselho parece manter-se: “Quando atingidos por tédio, vão em frente. Deixem-se esmagar por ele; submergir, bater no fundo”.¹³⁷

Se bem que com resultados discutivelmente pouco animadores é mais ou menos isto que Beckett faz. Ao reconhecer a impossibilidade do sentido pessoal, e a impossibilidade da palavra, depara-se com a gritante verdade que a única via para a compreensão da existência humana reside na aceitação da sua ausência de significado.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, p. 109.

¹³⁷ Joseph Brodsky, *On Grief and Reason Essays*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995, p. 108.

O seu mundo é uni-dimensionalmente imanente, um momento decisivo em que nada se decide e no qual se fixa, se deixa esmagar, sem esperança de salvação.

Uma perspectiva não muito distante, ainda que com outro ímpeto, será a que previamente se enunciou a propósito da cultura *camp*. Aqui, como também em Andy Warhol,¹³⁸ reconhece-se o varrimento do tédio, mas em vez do panorama dar azo a conformismos mais ou menos desesperados origina entusiasmos de toda a espécie. E se no caso anterior não vale a pena fazer nada, aqui vale a pena fazer tudo. É a celebração da amnésia, da personalidade aniquilada, da sociedade aniquilada, do fim da distinção dentro/fora. Sob esta perspectiva o fim do mundo (como o conhecemos) não é necessariamente uma má notícia pois de qualquer maneira ele já acabou, ou nunca o foi. A pose enquanto pose aparenta ser uma digna resposta à falha semiótica pois preenche algum do vazio criado.

Em Camus a falha semiótica descortinada na experiência do tédio configura-se no absurdo. A sua visão da condição humana actualiza-se em Sísifo¹³⁹ que, na execução da sua tarefa, tanto pode encontrar contentamento, na medida em que está empenhado no seu trabalho e querera fazê-lo com a maior competência possível, como descontentamento, uma vez que pode reflectir sobre a sua condição e significado do seu trabalho. Serão estas as duas alternativas do homem perante a “tarefa” de viver. Camus vai-se focar essencialmente na segunda formulação. O homem, consciente do real, experimenta o absurdo. É a reflexão que possibilita o envenenamento da experiência, e como somos possuidores de capacidade/necessidade (meta)reflexiva estamos, à partida, condenados. A tragédia do herói é estar/ser consciente. Édipo, só sabendo (e porque soube) quem era se tornou culpado. Da mesma forma, em *O Estrangeiro*,¹⁴⁰ o sujeito que vive de acordo com o mundo ao ponto de dele quase não se diferenciar é um sujeito amoral (inumano) mas inocente. É também ao “adquirir” consciência que se torna imediatamente culpado. Assiste-se portanto a uma tematização, com contornos morais, de onde emana o absurdo. Ele é o resultado do confronto entre a mente racional e a indiferença do universo.

Podemos, sem afastar o absurdo da sua formulação específica, aproximá-lo do tédio uma vez que ambos projectam o sujeito na meta-experiência do jogo enquanto

¹³⁸ Andy Warhol, *The Philosophy of Andy Warhol*, New York, Harcourt Publishers Ltd, 1977.

¹³⁹ Ver Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. De Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas).

¹⁴⁰ Ver Albert Camus, *O Estrangeiro*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. de Rogério Fernandes).

jogo, “no divórcio entre o actor e o seu cenário”¹⁴¹ que quebra a possibilidade de qualquer jogo. A principal diferença entre ambos residirá na tonalidade moral onde Camus se fixa. Independentemente da natureza do investimento consciente ambos se inauguram, e expressam, no confronto entre uma consciência e um real que, à partida, não se dá ou que não preenche as expectativas.

A perspectiva de um real despojado de sentido, onde as coisas se apresentam sem película de significado moral, político, religioso ou outro, inexplicáveis e sem intencionalidade, parece ser, para Camus bem como para Beckett, o limite possível da experiência e, se descontarmos as consequências mais ou menos nefastas que a sua visão comporta para o sujeito, a questão fica por aí. Contudo, para outros autores como Heidegger ou Bataille, a experiência começa precisamente aí.

Este último, a propósito do erotismo (onde descortina a essência do homem na revelação que se dá na passagem do humano para o inumano), procura definir o movimento fundamental que permite a sua compreensão.

“A experiência interior do homem é dada no momento em que, rasgada a crisálida o homem tem a consciência de se rasgar a si próprio, e não a resistência oposta de fora. Uma imensa revolução se produz quando se é capaz de ultrapassar a consciência objectiva que as paredes da crisálida limitavam”.¹⁴²

A experiência interior está sempre ligada a aspectos objectivos, mas “o erotismo encarado pela inteligência como uma coisa é, tal como a religião, uma coisa, um objecto monstruoso”.¹⁴³ Deixando caminho livre para a consciência racional aceder à experiência ela ser-nos-á sempre inacessível; “devemos encará-lo [ao erotismo] como o movimento do ser em nós próprios”.¹⁴⁴

A “alegoria da borboleta”, enquanto método, implica alguma libertação da racionalidade, o que pelos nossos cânones significa que temos necessariamente de nos perder para então nos encontrarmos. O problema deixa aqui de ser, como o era para Camus, o confronto da consciência com o nada para passar a ser a capacidade de abandonar a consciência no confronto com o nada.

¹⁴¹ Ver Albert Camus, *O Mito de Sísifo*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. de Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas), p. 90.

¹⁴² Georges Bataille, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988 (trad. de João Benard da Costa), p. 34.

¹⁴³ Idem, ibidem, p. 31.

¹⁴⁴ Idem, ibidem, p. 32.

Determinantes para a experiência (e sua interpretação) vão ser pois o método, a perspectiva e a expectativa com que o sujeito se apresenta. É naturalmente o teor da pergunta que motiva o carácter da resposta.

Assim, temos aqueles que, como Camus, Dostoievsky, Kafka ou Beckett, se vêem terrivelmente presos no limbo e cuja única fuga parece ser a loucura ou a morte, ou aqueles que, como Sartre e Heidegger, no tédio encontram motivação para um envolvimento apaixonado com o real, e no qual temos o poder de fazer escolhas pelas quais devemos ser responsabilizados. Para todos nós a resposta está inevitavelmente ligada ao estilo de vida que assumimos. Uma parte da humanidade está disposta a dar um salto de fé para o real, onde se adivinha uma ignorância desta problemática ou uma vivência inconsciente da mesma. Outra coloca-se a meio caminho entre a possibilidade do real e o seu fechamento e é de frisar que própria contemplação do fechamento pode ser, em si, e para alguns, tanto um fim, caso não intuem intencionalidade, como um meio, caso a descortinem.

A EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO II: TOPOLOGIA HEIDEGGERIANA DO LANGWEIL

Nas palestras que deu entre 1929-30 na Universidade de Freiburg, Heidegger discute aspectos importantes para a compreensão da experiência do tédio. Urge contudo, e primeiramente, clarificar a palavra e o contexto utilizados por Heidegger aquando da discussão do tema do tédio.

Heidegger propunha-se não a interpretar o tédio como fim em si mesmo mas a abordá-lo como possibilitador da emergência de uma nova filosofia, como possibilitador de uma abertura para uma nova relação do sujeito com o mundo, onde o *dasein*¹⁴⁵ efectuará experiências autênticas. É através do despertar da noção do que considera ser um *grundstimmung*¹⁴⁶ que espera então relançar a relação que o homem estabelece com o mundo na esperança que nele se re(criem) autênticas questões filosóficas. Os motivos que o levam a fazer tal e a adoptar tal metodologia são sobejamente explicadas nos seus seminários publicados e não se consideram ser de importância maior para a presente discussão.

A palavra *langweil* é, por si, bastante ilustrativa. *Lang* será traduzível por “longo” ou “comprido” e *Weil*, com alguma boa vontade, por “entretanto”, “durante”, “enquanto” ou “que permanece”. Procurando não atentar à cuidada nomenclatura heideggeriana propõe-se *lagweil* como o “longo que perdura ou permanece”: o longo instante que permanece. Por muito intraduzível, o *langweil* é uma experiência (tal como Heidegger a analisa) que serve, enquanto configuração contemporânea do afastamento

¹⁴⁵ *Dasein* é um conceito central no pensamento de Heidegger. Literalmente traduzido por *estar-aí*, designa a existência, ou o ser, que na sua temporalidade revela o significado do estar-no-mundo. Ver Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis, Editora Vozes, 2006 (trad. de Márcia Schuback).

¹⁴⁶ A expressão *grundstimmung* aparece na edição inglesa utilizada como referência para este trabalho traduzida como *fundamental attunement*.

As experiências só são possíveis devido aos “moods”; eles são o “modo de se estar” que condiciona e motiva/proporciona a experiência. Ainda que nem sempre nos apercebamos do “mood” vigente estamos sempre num qualquer “mood” pois sem ele não haveria a possibilidade da experiência. Estar “attuned” é ver o mundo sob esta ou aquela perspectiva, sob influência de um “mood”, e o mundo tem de ser apreendido sob uma qualquer perspectiva ou não é visto de todo. O tédio, para Heidegger, é um “mood” fundamental na medida em que promove o desengajamento (un-attunement), apaga a distinção entre interior e exterior, revelando-nos o *dasein*, o “como estamos aí”. Na revelação do *dasein* o *self* encontra-se consigo mesmo, abre-se para si mesmo enquanto possibilidade. Referindo-se ao tédio como *fundamental attunement* significa que o considera um “estado de ser” do *dasein*, não somente uma forma ou um modo. Ele é o estado que determina o modo e a forma de ser, que dá o tom, a tonalidade (do inglês, *to tune*).

do sujeito do mundo e de um redireccionamento da sua atenção sobre si, o objecto deste trabalho. Passemos então para tese heideggeriana sobre o *langweil*, o qual daqui para a frente será referido como tédio.

*

Heidegger distingue três tipos de tédio. No primeiro caso estamos numa insípida estação de comboios de uma solitária “linha menor”. Faltam ainda quatro horas para o comboio chegar. As imediações da estação são desinspiradoras. Não nos apetece nem ler nem pensar sobre “alguma questão”. Olhamos para o horário dos comboios, procuramos distrações que ajudem a fazer passar o tempo. Vamos lá fora dar uma voltinha mas rapidamente nos fartamos, voltamos lá para dentro, olhamos para o relógio e só se passaram 10 minutos. Buscamos assuntos que nos prendam mas não temos sucesso.

Onde é que o tédio se manifesta? O que estamos sobretudo a fazer é a esperar que determinado ponto no tempo chegue. Temos então em mãos um punhado de tempo e não sabemos exactamente o que fazer com ele (que idealmente apagaríamos da nossa experiência). Note-se que a experiência do tédio não é necessariamente ficar à espera de algo. Na espera com *suspense*, por exemplo, não há lugar para o tédio. Mas na estação somos forçados a esperar, ficamos impacientes e queremos escapar da impaciência. Ficar entediado começa com o ficar preso no tempo e estamos presos no tempo porque a temporalidade da nossa experiência se alterou em função da temporalidade da estação que, coincidindo com a do comboio, por sua vez falhou. Entramos então num limbo temporal, num tempo fora do tempo. Como consequência da perda da temporalidade específica dos objectos (da estação como um todo, que é para todos os efeitos o mundo para nós) as coisas (objectos) perdem o seu significado específico uma vez que se alienam dos seus contextos. É a funcionalidade da estação como local de passagem que se desfuncionaliza ao nos obrigar a uma espera indesejada; a estação liberta-se e portanto recusa-se à nossa experiência da estação enquanto estação. Estamos portanto abandonados num vazio perplexizante que nos oprime dada a ausência de significados; estamos noutra dimensão existencial. A esta excessiva evidência das coisas que se nos recusam (e que portanto se tornam demasiado presentes no nosso entendimento enquanto coisas em si) respondemos com a tentativa de voltar a imergir no mundo, ou seja, procuramos a ocupação enquanto tal, como forma de alívio para a desagradável

experiência que vivemos. Como o sucesso não é notório, de forma ainda mais evidente nos deparamos com a falta de potencialidade do mundo em nos agarrar.

O que este caso questiona é a relação entre o tempo e as coisas na sua estrutura quotidiana de ser. Somos forçados para fora da imersão do real e a nova condição urge ser compreendida. O tédio aparece então primeiramente como uma alteração do *estar-no-mundo* e aparentemente trazido até nós por factores externos. Estamos entediados por, através de.

*

Na segunda circunstância vamos ter com amigos à noite para um jantar e *soirée*. Ocupamo-nos com actividades lúdicas como fumar e falar. Voltamos para casa com uma sensação agradável mas apercebemo-nos um pouco mais tarde que estivemos durante toda a noite subjugados pelo tédio.

Aqui a fonte de tédio passa do objectivo (da estação) para o subjectivo. Somos nós que estamos entediados, ele parte de nós em vez de nos chegar do exterior. Além disso não nos é imposta uma relação temporal indesejável, pelo contrário, dispomos de tempo e usamo-lo como queremos. No primeiro caso *não temos tempo* e neste *permitimo-nos tempo*. Este tédio só é diferente do anterior no que diz respeito à sua chegada à nossa consciência; só o reconhecemos *a posteriori*, fora da situação em si. Este estar entediado é estar entediado *com* e independe da situação, do *com* a que se refere, o que aponta necessariamente para um tédio mais profundo que no caso anterior em que estávamos entediados *por*. É a qualidade da experiência que escolhemos, o passatempo, que nos entedia na sua incapacidade de preencher o *dasein* e portanto não sabemos bem o que é que nos entedia.¹⁴⁷ O tédio não vem de fora mas de dentro e exprime-se nessa falha. Os passatempos não correspondem ao que, na verdade, procuramos.

¹⁴⁷ O “mood” quando nos entregamos ao passatempo é necessariamente o do tédio, que nos proporciona uma experiência da temporalidade. Não é portanto a actividade em si que está em causa mas sim uma forma de lidar com o tempo, no caso através da sua obliteração/fuga. Neste encontro de tempos existe por vezes uma discrepância do tempo da coisa e do tempo no qual encontramos a coisa; esta poderá ser a essência do tédio. Se assim for, é na discrepância do *dasein* com as coisas do real que nos entediamos. É a revelação de que não nos aproximamos das coisas na sua essência. No tédio, é o *dasein* que está entediado, que não se sente em casa no mundo, ficando apenas o *dasein* puro, que é o ser enquanto ser. Estar entediado significa saber (sentir) da falta de significado.

Este tipo de tédio, que emerge das profundezas do *dasein*, revela-nos a relação entre o quotidiano e a inautenticidade. Estamos entediados connosco mesmos, é a separação da autenticidade que, neste caso, gera o vazio e este revela a falta de significado que permeia a vida quotidiana e as suas aparentes satisfações. Ou seja, existem formas mais autênticas de passar o tempo, nomeadamente no confronto com a questão do ser ou do não ser, com a nossa mortalidade. Sucede que, no quotidiano, fugimos de formas autênticas de passar o tempo e, das profundezas do *dasein*, chegamos, ressentido e impondo a sua temporalidade, o tédio, enquanto sintoma de falta. Nele dissolvemos a nossa existência e alteramos a nossa temporalidade em mera presença (ignorando passado e futuro). A temporalidade assume-se então como porta de entrada para a reflexão sobre a existência enquanto tal, como um caminho para a filosofia.

Atribuindo o tédio a causas externas (como no caso da estação de comboios) obscurecemos o facto de que somos nós a fonte do vazio que nos faz procurar ocupações enquanto tal. Assim, não ter tempo é estar perdido nas maiores banalidades do *dasein*. Se estamos entediados é com...nosco que o estamos

*

O exemplo do tédio profundo é retirado da forma linguística que se refere ao tédio como fenómeno exterior a qualquer relação sujeito/objecto, nomeadamente ao “é entediante” e que mais coloquialmente se traduziria por “é chato”, “é uma seca” ou outro. O importante é a utilização da terceira pessoa do singular, o “é” impessoal. Acontece que estamos simplesmente entediados. Se o primeiro e segundo casos indicam que estamos entediados *por* e *com*, como se de uma causalidade se tratasse, aqui estamos simplesmente entediados. O primeiro caso aponta para a estação, objectivo, o segundo para nós, subjectivo, e esta terceira forma parece ser impessoal e global. Vai para além da ideia de que algo causa tédio, indicando os limites da distinção entre sujeito e objecto. Da mesma forma que dizemos “está a chover” ou “faz frio”, a indeterminância e o desconhecido afastam a especificidade do sujeito de enunciação integrando-o num todo. Não estamos entediados com isto ou com aquilo, por isto ou aquilo, estamos entediados da mesma forma que, quando chove, chove num todo. Como não está relacionado com nenhuma situação específica não poderá haver um exemplo extraído do real. É o mundo que se abre como um todo. Não estarmos absorvidos pelo quotidiano é uma experiência que nos leva para fora do tempo. É um estado de ser para o qual somos atirados e que não nos determina como indivíduos, e indivíduos no

mundo, mas que nos expõe como seres face ao problema do nosso ser passageiro. Compreender o tédio profundo, na sua forma impessoal, é reflectir sobre a fundamental e existencial natureza do estado em si. Na maior parte das vezes confundimos esta com outras formas de tédio mais superficiais e, se assim for, falhamos a abertura que nos é possibilitada pelo tédio profundo, deixando passar o *kairos*. Vivendo este tédio somos obrigados a debruçarmo-nos sobre a nossa existência enquanto tal. Experimentar o vazio, que também nas outras formas de tédio se anuncia, implica ficarmos indiferentes ao e no mundo, acima da situação mundana em si. O tédio representa uma ruptura na nossa habitual imersão no real que agora se revela na sua absoluta crise de significados. É a indiferença como um todo que se revela.

*

A primeira forma de tédio é uma experiência proto-filosófica em que as coisas se apresentam, a segunda é o reconhecimento que o *dasein* é a estrutura da temporalidade que possibilita a invisibilidade das coisas no quotidiano e a terceira forma revela como os seres humanos abrem a estrutura de ser enquanto tal, abandonando as certezas do dia-a-dia e deixando as questões metafísicas emergir. Esta última é a condição de possibilidade das outras duas, é dela que as outras emergem. O comum entorpecimento no real é o responsável pelo impedimento, a cada instante, do entendimento da profundidade da experiência do tédio.

Ao movermo-nos na essência do tempo a estrutura da temporalidade é-nos revelada pois o tempo é, em cada caso, o *dasein* como um todo e não um agora, particular ou estendido, no qual estamos entediados.

É “atrasando” o *dasein* que nos chega a experiência de temporalidade que nos revela as possibilidades em si mesmas. Só na terceira forma o tempo realmente se alonga, só aí temos *langweil*. Tédio, neste sentido, não é alienação mas autenticidade pois revela a estrutura existencial da temporalidade enquanto tal. É também uma experiência de sujeito sem objectos.

O tédio do dia-a-dia revela-nos, na suspensão do momento, a inautenticidade do momento vivido, contudo, se mal compreendido, obscurece a natureza do ser humano no tempo. Urge então procurar saber em que consiste esta revelação de inautenticidade possibilitada pela suspensão da relação do sujeito com o mundo e que abre a estrutura da temporalidade do *dasein*.

A EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO III: A ABERTURA PARA UMA NÃO-ABERTURA

Heidegger¹⁴⁸ diferencia a experiência humana da animal e da mineral recorrendo à noção de abertura - primeiramente exposta por Uexküll.¹⁴⁹ O mineral é sem mundo, o animal é pobre em mundo e o homem formador de mundos. Se a abertura (na relação do ser com o mundo) é definida pelos desinibidores (operadores que possibilitam a existência do nosso [Umwelt] mundo ambiente), então o animal só se relaciona de acordo com os que possui. Quer isto dizer que tudo o resto lhe é indiferente, ou inexistente. Cada animal habita no mundo que os seus desinibidores lhe permitem e, preso na relação que com eles tem estabelecida, nunca entra em contacto com as coisas em si, isto é, porque está preso aos seus instintos nunca terá uma relação verdadeira e consciente com as coisas. O animal está preso entre si e as coisas em si, precisamente nessa relação com o desinibidor, sendo por isso para ele impossível entrar em contacto quer consigo quer com o que lhe é exterior. Só se comporta enquanto cativado. O mundo é, para o animal, aberto mas inacessível; é aberto numa inacessibilidade. O pássaro que voa, jubilante, ao sol, é cego para sol, não o descortinando como ser. O animal é simultaneamente aberto e fechado, estando, na verdade, fora desse jogo.

O caso humano é deveras mais complexo. O homem, além de possuir desinibidores em número superior ao de qualquer outro animal, entra em contacto com as coisas em si. O entrar em contacto com a coisa em si não vai depender tanto da quantidade como da qualidade da relação com o desinibidor, nomeadamente através da sua suspensão. O tédio é aqui determinante. Se por um lado é nele que o homem mais se aproxima do animal, pois fica totalmente cativado pelo desinibidor-tédio (aproximando-nos da ideia de tédio enquanto entretenimento),¹⁵⁰ é também através dele que o homem entra em contacto com as coisas em si. Se as coisas permanecem mas simultaneamente se recusam na sua totalidade, se nos deixam “indiferentes sem porém nos libertarem

¹⁴⁸ Martin Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington, Indiana University Press, 1995 (trad. de William McNeill e Nicholas Walker).

¹⁴⁹ Jakob von Uexküll, *Dos Animais e dos Homens*, Lisboa, Livros do Brasil, 2006 (trad. de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira).

¹⁵⁰ Alberto Moravia, *Boredom*, New York, New York Review Book, 1999 (trad. de Angus Davidson), p.5.

delas”,¹⁵¹ é também nesta privação de possibilidades objectivas que o homem se depara com a possibilitação em si. Ou seja, na suspensão de qualquer possibilidade concreta e específica dá-se a experiência da abertura da possibilitação originária.

É portanto na ruptura, no *ek-stasis*, que o homem simultaneamente se diferencia e aproxima do animal: “o aberto nada mais é que um apoderar-se do não-aberto animal”.¹⁵² O que o *dasein* “vê” pelo tédio (uma vez que o último é um *grundstimmung* do primeiro), pela suspensão do momento, pelo *ek-stasis*, pela qualidade da meta-experiência com o desinibidor é a sua cativação animal que até então lhe escapava enquanto tal, a sua animalidade revelada enquanto não-abertura. Acordar o tédio revela pois a acessibilidade a uma inacessibilidade e, enquanto tal, funda o humano.

*

Agamben segue, até certo ponto, a tese de Heidegger ao considerar o *dasein* como “o animal que aprendeu a aborrecer-se”¹⁵³, que suspendeu a sua animalidade, que acordou do seu próprio entorpecimento, que acordou “da sua cativação para a sua cativação”,¹⁵⁴ que se vê aberto para a sua não-abertura, que permite a exposição à não revelação de que os seres e as coisas são. Esta ambígua abertura para uma não-abertura definiria, para ambos, o humano. Mas se para Heidegger a consciência de uma abertura a uma não-abertura constitui a revelação suficiente que permitirá à humanidade viver autenticamente, para Agamben é na relação constituída, e na divisão, entre o animal e o humano que se funda a problemática essencial da humanidade.

¹⁵¹ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel), p. 64.

¹⁵² Idem, ibidem, p. 79.

¹⁵³ A expressão utilizada na tradução inglesa de referência é “from its own captivity to its own captivation”. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. por Kevin Attel), p. 70.

¹⁵⁴ Idem, ibidem, p. 70.

A EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO IV: O ANIMAL QUE RESISTE

Em *O Aberto: O Homem E O Animal*¹⁵⁵ Giorgio Agamben desenha a problemática da constituição do homem na sua relação com o animal recuperando as noções de *zôê* (vida nua, biológica) e de *bios* (tipo de vida adquirida pela cultura) que já tinha utilizado como alicerce da sua tese exposta no título *Homo Sacer*.¹⁵⁶

Se o recém-nascido, e pertencente à espécie *homo sapiens*, ainda não atingiu um patamar de humanidade reconhecível (basta pensarmos que ser-se homem, “fizeste-te homem meu filho”, “o Joãozinho está um homenzinho”, se prende com a capacidade do sujeito interpretar o real segundo a sociedade que integra - e que no caso ocidental só lhe é “entregue” na sua maioridade, quando perfaz 18 anos-), isto deve-se ao facto de o *ser-se* homem depender essencialmente do incutimento de humanidade/cidadania. Este processo educativo e fundamental para se ser homem funda-se no confronto com a natureza, no saber-se/sentir-se exterior, na cisão dos modos de ser *zôê* e *bios*. Transformar o *homo sapiens* em homem implica tematizar a sua animalidade, a sua *zôê*, e assim transformá-la em *bios*. De onde se conclui que a humanidade é acima de tudo uma possibilidade de humanidade com tais características que se pode ser humano em diferentes graus (dependente da quantidade de *zôê* transformada em *bios*). Esta divisão de tipo de vida “animal” e tipo de vida “cultural” é portanto, e segundo Agamben, fundadora e perpetuadora da humanidade e da sociedade, a responsável máxima pela concepção que temos de homem. Se ser humano é albergar um ideal de humanidade então a separação entre *zôê* e *bios* é, ela própria, a humanidade.

*

Convém lembrar que apesar da ideia de humanidade encontrar alguns contratempos quando confrontada com tentativas científicas, baseadas em elementos exclusivos, de a definir, o sistema apresentado por Uexkull, no qual Heidegger e Agamben se apoiam, constitui todo um outro modelo de interpretação. A taxonomia em vez de nos afastar aproxima-nos, pela instabilidade e oscilação das categorias, dos

¹⁵⁵ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel).

¹⁵⁶ Giorgio Agamben, *O Poder Soberano e a Vida Nua, Homo Sacer*, Lisboa, Editorial Presença, 1998 (trad. de António Guerreiro).

reinos da natureza¹⁵⁷ e dos outros animais.¹⁵⁸ Observa-se ainda que alguns animais têm de aprender a sê-lo (como no caso de animais domesticados que são depois libertados no seu habitat natural). Se sob um ponto de vista evolucionista conseguirmos aproximar hierarquicamente a condição animal da humana, a interpretação de Uexküll, Heidegger e Agamben descarta esse modelo com a introdução da noção de desinibidor. É evidente que a humanidade não se funda nem na taxonomia nem com o advento da ciência moderna, estas procuram simplesmente adaptar uma evidência às suas categorias e, ao fazê-lo, comprovam a ineficácia das categorias humanas.

O ideal de humanidade enquanto conquista (cultural) vislumbra-se no episódio da mitologia grega em que Teseu (simbolizando a *tekhne*, a astúcia humana) mata o Minotauro. O monstro, cativo mas vivo e que está temporariamente contido no labirinto (também *tekhne* humana mas aqui representando o labirinto interior onde se esconde o animal - graças à sua inteligência o homem consegue isolar, esconder, o animal), é finalmente vencido pela astúcia humana. É contudo a *hybris*, a vontade de saber inspirada pela desmesura do seu orgulho, que o leva a exceder a medida da sua dimensão e, na afronta divina, motiva o aparecimento do Minotauro. Será ele o castigo da “arrogante” inclinação humana para constantemente se superar, de se ter enquanto eminência transcendental?

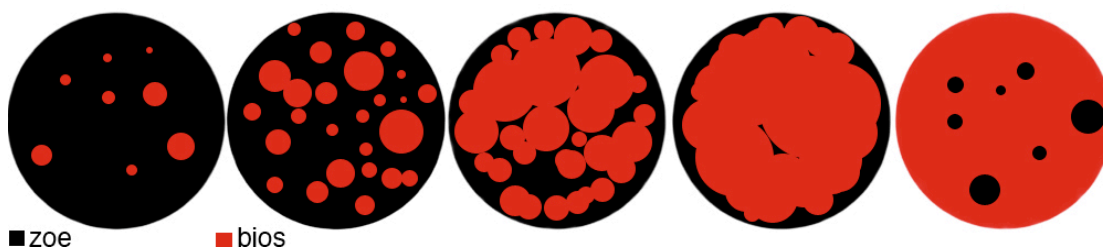
Podemos resumir o plano ideal da humanidade a um simples esquema *zôê/bios* onde se observa uma progressiva tematização da *zôê* em *bios* levada a cabo pela cultura, pela política, pelo nomos.



¹⁵⁷ Só em 1968 se fixaram na forma que hoje vigora (Monera, Protistas, Fungos, Plantas e Animais).

¹⁵⁸ A *Dionaëa Muscipula* fecha a sua “boca” mediante um movimento contínuo dentro da mesma. Só movimentos constantes a farão encerrar (dois toques num intervalo máximo de vinte e cinco segundos). O mecanismo é tão sofisticado que um objecto inanimado não o consegue activar. Não é conhecido o porquê da coordenação dos dois lóbulos mas pensa-se que se baseie em impulsos eléctricos (como o sistema nervoso dos animais).

Contudo, no seu confronto com o real, o homem vê os seus esforços serem constantemente logrados, o que pode ser traduzido neste segundo esquema.



Aqui, a *bios* emerge da própria *zôê* e manipula-a, altera-a, interpreta-a, cataloga-a, metaforiza-a, até a desterrar para a periferia. Em todo o caso, esta (re)instala-se desordenadamente no seio da *bios*, frustrando os seus intentos (seria melhor ter um esquema animado onde *bios* e *zôê* se interpenetrassem constantemente). No processo criam-se zonas mutantes e mutáveis de indefinição. Estas zonas de indistinção evidenciam as falhas do pensamento humano, da sua linguagem, das suas categorias que constantemente demonstram ser tão artificiais e frágeis como tudo o resto a que chamamos humano.

*

Extrair o animal, ou inscrever o humano, é um processo doloroso que Lyotard não se coíbe de apelidar de inumano.¹⁵⁹ Os factores aqui podem ser vistos simetricamente. Onde está o humano, na criança ou no adulto? “O inumano é o sistema ou o que a alma contém?”¹⁶⁰ Se o homem tem de se humanizar, libertando-se da sua animalidade, uma certa e incontrolável animalidade resiste ainda, e sempre, ao invasor.

Por muito “educado” que esteja/seja, o homem continua a dar de caras com a sua antiga e primeira natureza que nunca deixou de espreitar e que aproveita sempre o melhor momento para se afirmar com maior ou menor plenitude (com maior ou menor embuste). Utilizando a terminologia Freudiana, o *superego* e o *id* estão face a face; e o *id*, aquele cabelo rebelde que sempre se despenteia, ao retornar, num processo em tudo semelhante ao descrito por Freud quando se refere à *inquietante estranheza*,¹⁶¹ e quando reconhecido pelo *ego/superego*, para além de uma *inquietante estranheza* que o

¹⁵⁹ Jean François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o Tempo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997 (trad. de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre).

¹⁶⁰ Idem, ibidem, pp. 9-15.

¹⁶¹ O termo originalmente utilizado por Freud é *unheimlich* e o utilizado na edição inglesa de referência é *uncanny*. Sigmund Freud, *The Uncanny*, London, Penguin Books, 2003 (trad. de David McClintock).

desregula, causa-lhe puro terror. Simultaneamente temos o impulso de nos tornarmos inumanos (em última análise a desumanização - vontade de, possibilidade de - é característica exclusiva do *homo sapiens*). Este impulso é “saudade zôê”, saudade de algum estado anterior de autenticidade. Não é contudo um movimento puro pois a sua sustentação depende mais da desarticulação da relação *zôê/bios* que da dissolução da *bios* em si. A concretização do prazer transgressivo, por exemplo, depende, em maior ou menor grau, da presença fetichista da *zôê* num contexto *bios*, ou vice-versa.

Lyotard acha que temos uma dívida para com a nossa infância, dívida essa que é de alguma forma saldada através da poesia, do pensamento, das artes. Seriam estas as formas institucionais de infância na idade adulta, a animalidade desreguladora no homem, a sua indeterminação assumida.¹⁶²

*

A separação *zôê/bios*, a dicotomia animal/homem, produz a categoria do humano no confronto com a categoria do animal (o humano está pois dependente do animal, da sua exclusão para se definir) e possibilita a emergência da biopolítica¹⁶³ e dos cada vez mais frequentes *estados de excepção*.¹⁶⁴ Servindo-se do conceito de *fim da história*,¹⁶⁵ Agamben remete os desígnios da humanidade para a necessidade de se

¹⁶² Jean François Lyotard, *O Inumano: Considerações sobre o Tempo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997 (trad. de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre), pp. 9-15.

¹⁶³ A *biopolítica* começa quando a política se ocupa da *zôê* da população (quando se deveria limitar à *bios*). Isto implica que aspectos considerados biológicos do homem sejam alvo de “jurisdição” política. Segundo Agamben a política sempre foi *biopolítica*. Para Foucault a *biopolítica* terá começado mais tardiamente, com a modernidade. Se por um lado a *biopolítica*, e o corpo do cidadão, sempre foram objecto da política, isto é, a política sempre teve fins *zôê*, também foi a partir da modernidade que se começou a observar o fenómeno de forma continuada e organizada, na sociedade disciplinadora /normalizadora de que nos fala Foucault. Ver Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, Petrópolis, Editora Vozes, 2002 (trad. de Raquel Ramalhete).

¹⁶⁴ *Estados de excepção* são aqueles em que o sujeito é privado de *bios*, ficando reduzido a um estado *homo sacer*. À luz desta separação pode-se também compreender uma série de fenómenos contemporâneos que vão desde os campos de concentração (na medida em que se retira o *bios* ao ser humano reduzindo-o a *homo sacer*) passando pela prisão de Guantanamo, ou até o conceito de morte clínica ou de anestesia, bem como outros mais subtis *estados de excepção*. É o estado do “ainda não humano ou animal” que constitui o maior perigo. A *vida nua* será um terceiro estado entre o humano e o animal que os liga e separa. A diferença entre homem e animal colapsa à luz da ciência e da política. A animalização ou desumanização do homem permite que seja considerado uma máquina e portanto explorado. A mecanização, ou a animalização, da vida retira-lhe o significado. Esta exclusão da animalidade no homem, a sua animalização, justifica a *biopolítica*, isto é, a intervenção na parte do homem que não é já propriamente humana. A pena de morte, por exemplo, implicaria uma desumanização do indivíduo em questão; só nesta condição se poderá dispor da sua vida.

¹⁶⁵ O conceito de *fim da história* intui-se já nos aspectos teleológicos de religiões e mitologias. Mais recentemente, e sob uma perspectiva da filosofia da história, foi tematizado por Hegel, Marx, Kojève e Fukuyama. Na sua formulação contemporânea considera-se que a democracia liberal é a última forma de governo, indicando o fim da evolução sociocultural e portanto o fim da história.

desligar a máquina antropológica¹⁶⁶ como condição para a abolição da distinção que está na base dos perigosos *estados de exceção*. O que separa o pensamento de Heidegger do de Agamben é precisamente a incapacidade do primeiro se libertar da máquina antropológica na medida em que a emergência do *dasein* continua subordinada à captura e à exclusão da animalidade (da forma como se relaciona com o real), isto é, assenta nesse modelo.

Desligar a máquina antropológica implica, e tendo em conta que a essência humana depende da essência animal, que o homem não mais reine sobre a Terra como até então o fez, que não mais reine sobre si como até então o fez, de tudo compartilhar com o animal, com o animal que há em si. O que é promessa messiânica e até agambeniana é também, para o humano contemporâneo, uma ameaça, uma vez que o destrói na sua actual concepção.

A desactivação da máquina antropológica não é portanto tarefa de fácil execução, o que Agamben propõe é antes um conceito, ou uma imagem, que indicará o caminho que levará à libertação do impasse criado pela máquina antropológica.

À laia de conclusão e a propósito de duas pinturas de Tiziano¹⁶⁷ diz-nos que “(...) na sua plenitude os amantes aprendem, um com ou outro, algo que não deviam – perderam o seu mistério - e ainda assim não se tornam menos impenetráveis. Mas neste mútuo desencantamento do seu segredo, entram, tal como no aforismo de Benjamin, numa nova e mais abençoada vida, que não é nem animal nem humana. Na sua plenitude não é a natureza que é alcançada, mas antes um estádio maior para além tanto natureza como do conhecimento, para além da ocultação e da desocultação”.¹⁶⁸ Agamben vê nos amantes desprovidos de mistério, que contemplam uma natureza humana já inoperativa, “a inactividade e ociosidade do humano e do animal como supremo e não salvável valor da vida”.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Dispositivo simbólico e material que, através de uma lógica de inclusão/exclusão, assenta a forma de determinar a distinção humano/animal. Estão então criadas as condições para que se possa manipular o animal e sobretudo o animal no homem. Ver Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel).

¹⁶⁷ *Nymph and the Shepherd*, Kunsthistorisches Museum of Vienna e *The Three Ages of Man*, National Gallery of Scotland.

¹⁶⁸ A expressão utilizada na edição inglesa de referência é “the inactivity and désœuvrement of the human and of the animal as the supreme and unsavable figure of life”. Ver Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel), p. 87.

¹⁶⁹ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel), p. 87.

A saída vislumbrada por Agamben para este labirinto é portanto, ao invés de uma união ou de uma separação absoluta entre a natureza humana e a animal (o que só iria prolongar a articulação da máquina antropológica), um salto para fora do jogo: somente “mostrando o vazio central, o hiato - que dentro do homem - separa o homem do animal e arriscando-nos nesse vazio: a suspensão da suspensão, Shabbat tanto do animal como do homem” é que podemos libertar as suas verdadeiras naturezas. Esta proposta não implica somente deixar a outra parte ser, perdoá-la, como deixá-la fora do ser, sem possibilidade de salvação.

“Se o homem pode abrir um mundo e libertar o possível apenas porque, na experiência do tédio, ele é capaz de suspender e desactivar a relação animal com o desinibidor, se no centro do aberto está a não-abertura do animal, então, neste ponto, temos de perguntar: o que acontece a esta relação?”¹⁷⁰

É precisamente nesse espaço entre espaços, na suspensão da suspensão, deixando-se os seres fora do ser que Agamben vislumbra, pela não salvação, a possibilidade de salvação, o banquete messiânico dos justos. O tédio será portanto não só a antecâmara como a matriz para esse banquete anunciado por Agamben.

¹⁷⁰ A expressão utilizada na edição inglesa de referência é : “if man can open a world and free a possible only because, in the experience of boredom, he is able to suspend and deactivate the animal relationship with the desinhibitor, if at the center of the open lies the undisconcealeness of the animal, then at this point we must ask: what becomes of this relationship”. Ver Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel), p. 91.

A EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO V: A VERTIGEM DO TÉDIO

A relação específica que o homem tem a capacidade de estabelecer com o desinibidor é uma tomada de consciência que se afigura como discriminatória em relação aos outros seres deste planeta. Esse ponto de vista privilegiado é uma consciência de si que pode assumir múltiplas formas, intensidades, interpretações e tematizações. A consciência de si passará sempre pela consciência do simbólico como matriz possibilitadora de uma movimentação no real e das formas que essa movimentação assume. Saber-se isto é saber-se da mediação que nos permite atribuir significados às coisas, é saber-se da abstracção que é necessária para que esse simbolismo funcione. É portanto ter também a consciência que o equilíbrio simbólico é instável, que na sua instabilidade constantemente se constrói, que sempre deixa de ser o que é, ou pelo menos para lá tende, mas também saber que só somos enquanto seres participativos dessa mediação, que só lá nos fazemos e que para lá disso nada existe.

O tédio é a forma de consciência de si que permite apreender esse simbólico, e eventualmente esse simbolismo, sob um ponto de vista muito particular pois dele se despe. O sujeito vê-se disposto perante o desinibidor, perante a sua suspensão, e está consciente da inevitabilidade desse desinibidor como característica fundamental para qualquer relação com o real. Declarando-se assim o exercício de edificação do real, as coisas declaram-se mas não na sua complexidade de camadas significativas, antes privadas de significação, ou seja, na sua extrema e bruta materialidade, indiferentes.

Enquanto meta-experiência o tédio redirecciona a atenção do sujeito para si e revelando a estrutura onde assenta, pois se mostra a si mesmo sem estrutura, é, neste sentido, um vazio. Será portanto esta a característica principal que o ser descortina no tédio, estar num vazio, fora de si, em um *ek-stasis*. O que se apresenta ao sujeito é um problema semiótico pois os significantes aparecem enquanto tal, e portanto, desprovidos de significado. As coisas são o que são e isto quer dizer que pouco ou nada são. Será esta a capacidade exclusivamente humana, o tédio em toda a sua pureza. A partir daqui os contextos históricos e culturais ocupam-se de tematizar a condição, instala-se um ponto de vista significativo na forma como abordamos essa suspensão onde, claro está, o carácter da pergunta será determinante para a forma como interpretamos e qualificamos a suspensão. Se o tédio é um deserto ele só o é relativamente à cidade onde habitamos. Compreende-se então que se tematize esta possibilidade e que ela se

configure enquanto vazio de alma, acédia, melancolia, peso pesado da condição humana. A alegoria de Sísifo é perfeita para se intuir o enorme cansaço gerado pela execução de uma tarefa interpretada como inútil, absurda, cujo sentido ou objectivo não se descortina. Se quem corre por gosto não cansa (que será a outra alternativa de Sísifo), quem corre por correr, sabendo da inevitabilidade da corrida, enoja-se, enfada-se e cansa-se de morte. Assim sendo, esta capacidade de se suspender, onde se vê a suspensão enquanto tal, pode ser tomada como um castigo caso o sujeito considerar constrangedor reembarcar no simbólico, no que considera ser uma ilusão ou um simulador de realidade. Desfeita a ilusão, afastado do mundo, desarmonizado e impossibilitado de fazer seja o que for, o pensamento aparece ao sujeito simultaneamente como bênção e praga; se lhe permite ver também o coloca num libo onde não gosta do que vê, onde cada passo no real só complica o delicado equilíbrio das areias movediças. Entregue ao nada e vítima de si mesmo e do desmancha-prazeres do tédio caiu numa certa desgraça.

Perante essa “revelação”, e por muito custoso que seja perpetuar a tarefa de viver (já que a suspensão de descrença não se afigura como viável), será talvez aí que o no sujeito mais se intui o desejo de viver, o desejo ardente de ter desejos, a vontade de vida que o anima e simultaneamente o faz sofrer. O tédio enquanto vazio é uma categoria que não se dá facilmente ao pensamento, é-lhe estranha. Ao sujeito, falta-lhe o mundo, falta-se a si mesmo mas também lhe faltam as palavras que, remetendo umas para as outras, prolongam o jogo de espelhos; posicionando-o em relação à vida mas fora dela. O seu maior desejo é poder fundir-se com o real, embarcar como outrora estava embarcado, mas sabe que nunca o fará, pelo menos da mesma maneira como antes. Contemplando os embarcados, na admiração e surpresa de que tal aposta no real seja ainda possível, no fundo nunca lhes invejando a sorte antes os censura, antes se censura.

O homem sabe que habita um mistério, que um mistério o habita, e a sua negativização não só o não esgota como é indicadora da sua tematização. Toda a impossibilitação de ser não passará de uma interpretação. Para um monge budista esta revelação do desinibidor assumirá uma tonalidade totalmente distinta; antes será a intuição de uma via para o absoluto, pois já muito libertada ela é. Será menos incomunicabilidade que comunicabilidade pura. O tédio é frequentemente associado ao transcendente na medida em que realmente transcende o sujeito; na sua configuração

religiosa a problemática resolve-se. Assim a resolveu Pascal, assim a resolveu Kierkegaard. Para o não crente o suicídio vislumbrado no seu horizonte de possibilidades poderá servir de alento para sua escolha livre de viver.

Será a ausência de qualidades na experiência que se pode afigurar como insuportável para quem a experiencia, mas sofrimento e tristeza não são discriminatórios do tédio, o vazio sim. Uma coisa é o tédio, outra coisa é sofrer por causa do tédio, ou ficar preso a esse sofrimento.

Em uma *noite escura* São João da Cruz enxergou uma linguagem subtil que se é escura é-o somente aos olhos do ser que não sabe ver, que pela forma como está acostumado a ver o real não tem arte e delicadeza suficientes para ver o que lhe é dado a ver. Se a posição que ocupamos é tida como ingrata e instável será então de bom-tom permanecer num delicado e atento equilíbrio com ela.

Apesar de vertiginoso podemos agir sobre o sentimento de tédio e em tédio. O tédio é um modo de ser que permite um ponto de vista sobre o real; enquanto capacidade é também uma oportunidade. O tédio e a vida não se detestam, ele é tanto um sair da vida como um penetrá-la profundamente. Ele possibilita a vida e pronuncia a diferença entre ser e existir. A decisão de viver, e de viver de certa forma, só aí encontra a oportunidade de se tornar uma responsabilidade, de escapar à obrigatoriedade.

Sêneca, a propósito do ócio, ressaltava a importância de o indivíduo procurar viver de acordo com a sua natureza. Esta ter-nos-á criado para a acção e para a contemplação. Assim, o melhor caminho residirá na combinação do ócio com as ocupações. Será necessário que a alma se reconduza a si mesma, que se contemple e afaste das coisas exteriores, que se torne hábil na contemplação do “espectáculo” mas também que aja, que preencha o requisito de conhecer, de procurar as coisas escondidas também através da acção e esta deverá ser levada a cabo com extrema dedicação: “A solidão cura a aversão à turba, a turba cura o tédio da solidão”.¹⁷¹ Sem esta polaridade só alcançaremos a imperfeição. Alerta ainda para o facto de que para realmente compreender algo o sujeito terá de arriscar alguns limites, ir além de formas habituais de si. Desta forma, a entrega da alma ao ócio deverá ser menos uma resignação que uma escolha.

¹⁷¹ Sêneca, *A Felicidade e a Tranquilidade da Alma*, Lisboa, Ésquilo, 2006 (trad. de Ricardo Ventura) p.92.

Para Heidegger o tédio reencaminha o *dasein* para questões filosoficamente relevantes, é uma possibilidade de sentido que se dá na temporalidade vazia. Convém notar que o tédio não é necessariamente uma finalidade em si. Se o engajamento no real pode ser visto como oco e ilusório, a permanência no engajamento propiciado pelo tédio, a infinita contemplação do desinibidor ou a fixação no real bruto também o podem. A uma obscuridade corresponderia uma ofuscação. O tédio demonstra a insolubilidade de um problema que a todos diz respeito. Será então no posicionamento que adoptamos perante o tédio que se abrirá também a possibilidade de vislumbra algo mais que essa queda absoluta. Vislumbra-se, por exemplo, o desejo absoluto de se ser, de se fundir com o real, de encurtar esse espaço que o próprio tédio des-cobre, ou de com ele se estabelecer algum outro tipo de ligação, mas sobretudo vislumbra-se uma porta para o real que pode ser transposta ou nem por isso, que entre a transposição e não transposição se assumem infinitas formas de se ser. O que se vislumbra é sobretudo a possibilidade de uma postura, de uma tomada de posição perante a problemática.

Se parece insustentável viver plenamente em tédio também o será viver plenamente sem ele. O tédio existe no horizonte das possibilidades da experiência humana, quer se goste ou não. É eventualmente um contratempo, um estranho que nos confronta com uma pergunta que nos é estranha, que nos não pertence, que sobretudo julgamos não nos pertencer mas que inevitavelmente nos põe em causa e que portanto nos reequaciona caso a queiramos ouvir até ao fim, caso nos disponhamos a dar-lhe o tempo de que necessita, caso tenhamos paciência. Perante tal contratempo a hospitalidade afigura-se como uma resposta decente. Convém sobretudo que não se tenha medo do vazio, que não se procure significações a todo o custo, que não se desespere em tentativas de o preencher, que se reconheça a sua existência deixando-a ser.

Correr em esquecimento de si. Correr em contemplação desse esquecimento. Esquecimento de si e contemplação desse esquecimento como não corrida. Quem corre, mais cedo ou mais tarde se cansa. Por gosto, só quem se apercebe do seu cansaço e o transpõe, só quem actualiza a natureza do seu pacto com ele e relançando-se na corrida se sabe, e a todo o instante, ultrapassado pela corrida em si.

A (IN)EXPERIÊNCIA DE SER HUMANO VI: A FALSA INTERIORIDADE

Elias considera que para se compreender a relação entre a sociedade e os indivíduos teremos de olhar para a relação que os indivíduos tem uns para com os outros em função do seu conjunto sendo por isso inútil adoptar modelos interpretativos que, por privilegiarem quer o indivíduo quer a sociedade, engendram aporias revelando a sua inadequação à problemática.

Será ainda na configuração dessas relações que se definem os conceitos com que o indivíduo se pensa e, na transformação dessas, que ele se transforma. Assim sendo, é a própria especificidade da relação entre os indivíduos que justifica que estes se tenham como entidades separadas da sociedade. A separação entre indivíduo e sociedade, ou a individualização, está portanto pautada pela experiência relacional dos indivíduos uns com os outros em função das condições socioeconómicas actuais.

Para o indivíduo, os conflitos que emergem do modo de ser “individualizado” são inúmeros. Desde logo, a individualização é acompanhada por uma necessidade de o indivíduo assegurar essa mesma individualização, o que é alcançado através de uma constante diferenciação dos restantes indivíduos. Por outro lado, o indivíduo terá necessidade de integração e, numa sociedade “individualizada”, a integração possibilita-se pela própria individualização, só assim receberemos o afecto e admiração dos outros. Se a isto adicionarmos a inter-fomentação da impermanência de relações entre os indivíduos e a individuação compreende-se que o “eu isolado” sofra com o conflito entre a necessidade de relações afectivas com outras pessoas e a incapacidade de satisfazer essa necessidade. Como resultado teremos uma crescente desidentificação do indivíduo com a sociedade, uma intensificação do seu isolamento. Nesta privatização de esferas preferencialmente afectivas da vida humana, pois desfasadas do âmbito das relações sociais, criam-se condições para que o indivíduo as interprete como “interioridades”, como redutos do seu ser, como algo essencial mas reprimido pela sociedade.

“O abismo e o conflito violentíssimo que as pessoas fortemente individualizadas da nossa fase civilizacional sentem em si mesmo são projectados para o mundo pela sua consciência; aqueles

apresentam-se-lhes nas suas reflexões teóricas como abismo existencial e como eterno conflito entre o indivíduo e a sociedade”¹⁷²

Este abismo será então fruto das tensões no ser humano singular, tensões essas que estão relacionadas com o esquema particular das formas comportamentais da sua sociedade e que, historicamente instaladas no indivíduo, terão mais de hábito social que de “essencialidade” ou “interioridade”. Será contudo nesta “interioridade” que assentam as noções de identidade, de felicidade e de realização pessoal do indivíduo. Na incapacidade de este último ver a questão na sua perspectiva global, estará a fazer demasiadas, pois falsas, exigências à sua “interioridade”. Segue-se, pelo espaço entre as ambições e a oportunidade de elas se verem realizadas, uma inevitável frustração de objectivos individuais originando sensações de culpa, de vazio ou até de absurdo existencial, cimentando-se a sensação de desadequação entre o indivíduo e a sociedade, de um interior e de um exterior.

A forma como nos auto-experimentamos assenta portanto numa separação do “eu” e do “nós”, do indivíduo e da sociedade, na criação de um “eu essencial” e de uma *persona*. Saindo de si, o indivíduo observa um “eu” e um “ele” coabitantes, prolongando esse espaço fora-da-lei que vai de um ao outro, reproduzindo neste alheamento de si a natureza das relações sociais contemporâneas. Na impossibilidade de se estabelecer uma identidade do “eu solitário” sem se possuir uma do “eu relacional” emerge uma sensação de isolamento e de vazio. Será esta forma específica de consciencialização contemporânea, do interior e do exterior e da distância que vai de si a si mesmo, que determinará a tematização do vazio enquanto tédio. Verifica-se pois a necessidade de uma postura diferente na forma de se pensar a problemática da relação entre indivíduo e sociedade, entre o eu e o nós, entre eu e o outro, para assim a tornar mais orgânica mas também mais real.

Sob esta perspectiva o tédio aparece possibilitado por uma incapacidade de equacionar o problema sob um ponto de vista que lhe seja apropriado. Será um fruto de um erro interpretativo, de uma percepção errada e precipitado pelas formas de relacionamento contemporâneas. Se é fruto de uma falsa percepção de interioridade, de uma falsa consciência de si, não é necessariamente inautêntica a sua experiência.

¹⁷² Norbert Elias, *A Sociedade dos Indivíduos*, Lisboa, Dom Quixote, 2004 (trad. de Mário Matos) p. 47.

Instalado na existência individual enquanto modo de se sentir e de se ser, é parte da economia afectiva resultante da dinâmica das relações com os outros indivíduos num contexto contemporâneo; é a interpretação indicada pois enquanto experiência subjectiva socialmente construída é autêntica na sua falsidade. O tédio é um fenómeno que, remetendo para a natureza do relacionamento em si, para a sua possibilidade e para o vazio linguístico, é já de si uma experiência sem verdade. O relacionamento com o tédio não depende nem se relaciona com a sua verdade, antes passa por colocar em causa o próprio ser, e portanto, o próprio modo de ser da verdade. Pondo-se em causa o próprio ser perde-se de vista a veracidade do enunciado. A importância de viver o tédio é a de viver o aspecto contemporâneo que coloca em causa a própria contemporaneidade. Ainda que assente numa falsa consciência de si fica assim em aberto a possibilidade de o encontro com o nada se afigurar como filosoficamente significativa. Será pela não experiência de se ser humano, possibilitada pela falsa experiência de se ser humano, que preferencialmente se configura o modo de ser contemporâneo.

CONCLUSÃO

Se considerarmos que toda a experiência é já experiência interpretada, compreende-se que a interpretação da última se configure num extenso rol de pareceres. Assim, pode-se pensar o tédio quanto à sua origem, quantos às suas consequências, quanto à qualidade da experiência, quanto ao seu campo de acção e extensão, quanto às possibilidades que inaugura ou falta delas, quanto ao seu sentido ou falta dele. Depois, há quem goste e há quem não goste, há também quem ache que pode vir a gostar e quem nos assegure que nem sabe do que se trata, que por tal nunca passou. De falha neuroquímica a falha moral, de subjectividade enalhada a simples falta de jeito, de patologia social a caminho espiritual, de banalidade a condição humana, de arrogância pessoal a manifestação misteriosa do inconsciente, teremos quase tantos tédios como pessoas dispostas a conhecê-lo e a sobre ele se pronunciarem. Apesar da divergência interpretativa, e da falência da sua circunscrição por algum modelo interpretativo ideal, identificam-se essencialmente duas tendências na forma de se pensar o tédio: a sociológica e a existencialista.

Sob um ponto de vista sociológico o tédio aparece como um dos subprodutos das transformações socioculturais que tiveram lugar na sociedade ocidental a partir do séc. XX. A ruptura de instituições públicas, a influência cada vez menos sentida da política, a emergência de novas e reticulares relações de poder precipitaram uma alteração no sistema de valores que até então facilitava a fixação de um *self*, colocando o sujeito contemporâneo num local vago e instável. A emergência de uma cultura narcisista e individualista obriga a uma individualização com enormes custos para o sujeito (para além daqueles já impostos por qualquer civilização). O que estaremos a viver é uma crise de significado precipitada pela crescente incapacidade/impossibilidade do sujeito encontrar no modo de vida contemporâneo experiências holísticas. É esta nova posição ocupada pelo sujeito no mundo contemporâneo, regido pela impermanência das relações humanas e profissionais, que permite que tédio emerja na esfera da experiência humana e do qual o indivíduo procura a todos os custos fugir.

Numa sociedade onde a película económica se assume cada vez mais como mediadora e fomentadora das relações entre os indivíduos, o valor e significado das coisas tendencialmente se diluem e indiferenciam na cascata de informação, excesso e consumo com a qual o indivíduo diariamente se depara. A película económica impõe o

modo intelectual de se apreender o real e portanto, em pleno déficit emocional, o indivíduo não tem sequer como pensar as suas emoções. A estas dirigem-se o divertimento e o estímulo. Procura-se assegurar um pleno bem-estar “interior”. É pelo consumo, pelo mergulho no real ruidoso que o indivíduo preferencialmente procura assegurar a sensação de realidade e de prazer. É ao lugar sensacional, com esquemas de se ser já desenhados, e preferencialmente no tempo dos tempos livres, que o sujeito se dirige para actualizar as suas sensações, para se sentir vivo, para se chocar, para acordar do torpor emocional contemporâneo onde se encontra. Na busca de transcendência banaliza-se a cultura, idolatram-se celebridades. Em contrapartida, todo o sentir que não se relacione com o modo preferencial de ser/estar é colocado fora da esfera do humano, maltratado e animalizado, patologizado. Alheado do seu “interior” (ele é-lhe irremediavelmente exterior, estranho e não assimilável), o indivíduo vislumbra o vazio e a solidão e tenta, a todo o instante, escapar-lhes preenchendo-os. Assim se proliferam os telemóveis (que falam mais através dos utilizadores que estes através dos telemóveis), as televisões, os concertos. Na escassez de tempo o indivíduo fica-se pelos pequenos prazeres e, sem armas para se compreender, acaba fugindo constantemente de si mesmo. O cansaço gerado pela procura absurda de algum presente, pela abundância de imagens e sons, denuncia a falta de autenticidade intrínseca à experiência contemporânea. Em nome da verdade tudo aparece mastigado, retalhado e também extremamente monótono. Na procura de autenticidade tudo é explorável, todas as exigências se fazem em nome da felicidade individual. O espaço privado confunde-se com o público e, confundindo-se a natureza das questões, a intimidade é desvirtuada. A perversidade da experiência contemporânea residirá no facto de precipitar o tédio e simultaneamente o tematizar, de, no limite, não permitir ao sujeito usufruir de si mesmo, de procurar cobrir a totalidade do espaço e do tempo.

Nesta perspectiva, onde a civilização é o verdadeiro objecto de estudo, não se buscam os significados do tédio mas os factores que possibilitam a instalação do mal-estar na experiência contemporânea. Ele torna-se essencialmente histórico e indesejado.

Sob o ponto de vista a que chamámos existencialista a experiência do tédio é tida como sentimento interpretável e explorável. Aqui o tédio tem algo a dizer ao sujeito e este pode, ou não, prestar atenção, investir no sentimento. O tédio ora reflecte ora chama a atenção para o lugar ocupado pelo sujeito. Ele é uma expressão das profundidades do ser ao mesmo tempo que proporciona uma “viagem interior”. Com

maior ou menor misticismo, o tédio é algo que devemos ouvir e aproveitar para alcançarmos o nosso ser essencial, seja ele qual for, pois é intrínseco ao ser humano e brota da própria condição humana.

Levanta-se então o problema da relação com o fenómeno/sentimento; o que fazer depois de a ele nos entregarmos? Que significado poderá ter? Não existem, nem poderiam existir, respostas consensuais. Além disso nunca ninguém assumiu que a experiência do tédio seria fácil para o sujeito que se dispõe a experimentá-la.

Se a opção de nos entregarmos à vida “apaixonadamente” e “responsavelmente” parece fraca solução, um admitir da derrota perante o facto de estarmos vivos e no mundo, será na tonalidade que se dá à vida que residirá alguma resposta ao problema que o tédio coloca.

“Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: é o suicídio. (...) vejo que muitas pessoas morrem por considerarem que a vida não merece ser vivida. Outros vejo que se fazem paradoxalmente matar pelas ideias ou pelas ilusões que lhes dão uma razão de viver (o que se chama uma razão de viver é ao mesmo tempo uma excelente razão de morrer).”¹⁷³

Será reconfortante saber que mantemos, apesar de tudo, um controlo decisivo sobre as nossas vidas. A forma como encaramos o tédio aparece como definitivo numa readequação do homem ao real, só através da sua experiência poderá ir além das aparências em que vive mergulhado. Apesar de poder ser entendido como fenómeno social ele só se dispõe verdadeiramente na individualidade, é aí que tudo se joga, no seu exacerbamento e aniquilação, na vivência da sua indiferença plena. É precisamente esta experiência com o nada, o confronto com a lisura absoluta, com a indiferença bruta do real, que vai ser decisiva para o sujeito e para a sua decisão de configuração de integração, ou não.

Se o sujeito tem dificuldade em se entregar ao tédio será pelo descontentamento resultante da falta de autenticidade com que conduz a sua vida. Saltando de distração em distração, fugindo de si, das questões do seu ser (as únicas filosoficamente relevantes) e vendo no entretenimento o remédio para o seu mal-estar, só se conseguirá iludir. Dar atenção a esta problemática poderá contudo ser prejudicial pois convoca o

¹⁷³ Albert Camus, *O Estrangeiro*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. de Rogério Fernandes) pp. 13-14.

perigo (e quanto mais afastado de instituições ou grupos maior será o perigo) de o indivíduo, na inabilidade para delinear o fenómeno, ficar preso no vazio a descoberto, absorto em contemplação da sua própria limitação e finitude e de, consequentemente, perder o interesse pela vida.

A natureza deste confronto com o vazio dependerá muito da linguagem utilizada, da forma como se enuncia a pergunta, do modelo aplicado. Perante o esvaziamento do real dependerá do sujeito reconstruí-lo nas formas que conseguir ou achar mais adequadas. Assim nos surge como percepção pura ou como percepção de camadas escondidas do real, como prisão ou como libertação; em presença a polissemia do tédio revela-se em todo o seu esplendor. Será contudo na divergência interpretativa, e na falência da sua circunscrição por algum modelo interpretativo ideal, que se descortina como característica discriminatória do tédio a falha semiótica.

No cruzamento das duas vertentes vemos que o tédio não pode ser um fenómeno puramente existencialista pois o indivíduo não se dirige a si a-historicamente, sem mais nem menos, desenquadrado da esfera sociocultural onde se inscreve, da qual faz parte e na qual deixa também a sua marca. Se o tédio se instala no indivíduo também este inevitavelmente o propaga. O tédio é sobretudo um fenómeno relacional, um sentimento do sujeito, é certo, mas que o relaciona com a esfera sociocultural. Ele não é portanto nem um fenómeno que emana puramente do sujeito nem um fenómeno que se restringe ao sujeito. Ele é dialogante. Se existe a capacidade de se descrever uma experiência como entediante (independentemente da referencia ser feita a uma experiência profunda ou superficial do fenómeno) esta só se dá num enquadramento cultural. Contudo ele existe não só numa lógica histórica e sociocultural. Também diz respeito a como cada sujeito é, e se sente ser, no mundo, e aqui residirá provavelmente a falha na visão sociológica, pois a subjectivização do tédio configurará a própria natureza da problemática. O poder contido no tédio, como condicionante do nosso comportamento e moldador do real, é de tal forma grande que ultrapassa a abordagem sociológica e exige uma aproximação fenomenológica ao fenómeno. O potencial do tédio esconde-se não só nos interstícios do real como nos da experiência do sentimento. Existe uma grande diferença entre o reconhecimento ou não reconhecimento do tédio mas também entre as formas de reconhecimento que claramente influem sobre a experiência em si.

O tédio é uma patologia social construída e uma categoria de interpretação da vida subjectiva. A perversidade surge na forma como “aprendemos” a lidar com o problema.

O vazio desenhado pelo tédio é ilustrado com actividades de toda a espécie que só promovem o afastamento do indivíduo de si mesmo. Entendê-lo como desleixo ou falta de interesse é somente uma banalização do fenómeno. Numa sociedade regida pelo ideal somático a maior parte dos sentimentos é “patologizada” e passível de cura, senão mesmo de exorcismo ou purgação. A intolerância da sociedade para com a “doença” e a extensão do que é considerado doença, é gritante. A percepção da interioridade desaparece ou é de tal forma apropriada que chamar-lhe interioridade é uma subtil reminiscência etimológica. De uma forma geral não se sabe o que fazer com o que não se enquadra no estilo de vida promovido pela economia. O irracional, o animal ou a metafísica são categorias cada vez mais desconhecidas para o indivíduo contemporâneo. A sobreposição do conceito “fora da norma” com o de doença obriga a que se reconheça no medo da experiência do tédio o medo de uma experiência de liberdade. O modo de ser que o tédio propicia assusta sobretudo porque sai da norma, porque se afasta do ideal de vida contemporâneo de beleza, de bem-estar, etc., porque é contra estes avaliado. Na sua disposição face à contemporaneidade parece antagonizá-la e assim também a caracteriza. O tédio está acoplado ao projecto contemporâneo de bem-estar, é a mancha incomodativa, o contratempo, o constrangimento incomodativo no “belo quadro” de vida idealizada. Apesar de a experiência do vazio não ser agradável, pelo menos na forma actual de compreender o que deve ser a experiência e o que é o agradável, o que nos faz sofrer é menos o tédio em si que o facto de acharmos que não deveríamos estar entediados. É sobretudo a obrigatoriedade do divertimento que convoca o mal-estar e a culpa que advêm de uma não participação no anterior. O tédio “comum” é sobretudo aquele que advém da incapacidade de, como Kant e Kirkegaard atestavam, se estar no presente, de sempre dele se procurar fugir em direcção a um futuro como se observa nos hábitos contemporâneos. É portanto a incapacidade de suportar a inexpressibilidade do momento presente que brutalmente se dispõe frente ao sujeito que o leva a dele procurar fugir. Na incapacidade linguística de expressar o seu vazio, o sujeito manifesta-o pela tentativa de obliteração do momento.

Se o tédio surge do relacionamento entre os indivíduos numa configuração contemporânea, ele também surge da percepção errónea que essa mesma configuração

facilita. O tédio depende do falso Outro que se criou no indivíduo, da percepção que este tem de si enquanto entidade independente dos outros indivíduos. O fetichismo da essência, a história que o indivíduo conta a si para assegurar alguma identidade, são eles mesmos possibilitadores de um sentimento de vazio e de tédio. A falsa consciência de si não invalida a importância da experiência do tédio pois a erupção do outro no tecido do óbvio e previsível inaugura a possibilidade de se viver o aspecto contemporâneo que coloca em causa a própria contemporaneidade.

A possibilidade do tédio é também a possibilidade de não participar que impotencia o modo de ser vigente, que revela o seu contraponto, e a partir de onde se podem fazer experiências da nossa impotência. Não se trata de uma experiência de indiferença mas de uma experiência de uma possibilidade (de ser ou de não ser). A importância de a inteligência se pensar a si mesma, de pensar a sua potência perfeita, é a que advém da criação de um espaço onde o indivíduo se encontra suspenso, em *epokhé*, que desagrega o real, que suspende a sua crença no real, que o coloca entre aspas, que o perde e permite uma busca, só para depois o reconquistar. Para tal busca, que envolve a contemplação desinteressada da existência, é necessário não só o ceticismo como também o irracional. A suspensão implica a suspensão do racional, dos juízos e dos preconceitos. Este espaço afigura-se como um mais puro para o sujeito, que está entre a palavra e a coisa, aberto à experiência da contingência, do poder e não poder, em suma, o espaço próprio da liberdade humana. Por isso aparece como tão importante a experiência desse hóspede ingrato, do não ser, do niilismo. A vontade desta experiência, da reivindicação do direito a não ser, da possibilidade de construir a possibilidade (do poder querer ou não querer oposto ao necessário), da contingência, implica a capacidade de se suportar o inessencial, o ser vazio, o nada. Será portanto o tédio, na forma como se dispõe ao sujeito, a porta de entrada através da qual se inauguram estas possibilidades; é através do impossível que se revela o possível.

*

Se para melancólico grego, na sua inconstância, se descortinou um estado de saúde (um equilíbrio na e em constante mudança) e até se admitiu que a sua condição lhe poderá trazer, em determinadas circunstâncias, vantagens em relação aos restantes indivíduos, não poderá também o modo de ser que o tédio permite experienciar encontrar alguma razão de ser na contemporaneidade? Viver ao longo da “doença” do tédio, encará-lo como parte da experiência, deixá-lo estar e emergir, dará ao indivíduo

pelo menos uma oportunidade de inaugurar a problemática. Por muito “insuportável” que seja, a vivência da experiência em si tem a capacidade de se auto-desmistificar, o que desde logo altera a natureza do problema.

O desafio do tédio é tanto o desafio da impermanência e da incerteza como o da insatisfação e da indiferença; é o desafio da condição humana nas circunstâncias actuais. A resposta pode ser social ou pessoal e será sempre incompleta. Podemos estar aborrecidos de muitas formas. O tédio é aporia e determinante na forma como o homem se reconhece ser - e talvez por isso infelizmente considerada uma “questão perigosa”. Por muito difícil que seja viver no não saber, o medo do desconhecido é balançado pela convocação do mistério. A fome de saber, e de saber sobretudo com o intelecto, nem sempre trouxe resultados satisfatórios para a humanidade. A economia do bem-estar terá de ser repensada pois nem sempre somos os nossos mais fiéis gestores. Procurar o prazer e eliminar o sofrimento para alcançar a felicidade implica compreender toda a extensão destes conceitos e, na impossibilidade de concretizar tal ambição, afigura-se como sensato a sua não administração em massa.

Se o bem-estar não é prerrogativa da tendência de apropriação de todos os domínios da vida (da biopolítica) seria então interessante considerar-se a possibilidade de se reclamar alguma inacessibilidade, ou liberdade, no/para ser. O tédio enquanto configuração contemporânea do vazio de alma que funda a condição humana parece ser um caminho interessante de se percorrer e explorar com empenho, pois não só é constituinte e constitutivo da condição contemporânea, como ainda é remanescente da bílis negra. Se esta sempre foi mais “sonhada que observada”¹⁷⁴ corre-se hoje o risco de inverter o par e portanto de tingir uma questão vital com um cunho objectivamente monótono, o que implicaria continuar-se a percorrer um caminho já percorrido. Para tal terá de se criar um espaço para o tédio ser, espaço esse que alteraria a natureza das relações entre os indivíduos. Só desperdiçando tempo com o tédio se conseguirá coincidir a plena vacuidade da existência com a vacuidade do exercício da vivência dessa vacuidade. É importante lembrar que há também quem simplesmente prefira não o fazer.

¹⁷⁴ Jean Starobinski, *Mélancolie, Génie et Folie en Occident*, Paris, Gallimard, 2005.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio

The Open: Man and Animal, Stanford, Stanford California Press, 2004 (trad. de Kevin Attel).

O Poder Soberano e a Vida Nua, Homo Sacer, Lisboa, Editorial Presença, 1998 (trad. de António Guerreiro).

ARISTÓTELES

O Problema XXX, I, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1998 (trad. de Alexei Bueno a partir da trad. francesa de Jackie Pigeaud).

AUGÉ, Marc

Não-Lugares, Lisboa, 90 Graus Editora, 2005 (trad. de Miguel Serras Pereira).

BATAILLE, Georges

O Erotismo, Lisboa, Antígona, 1988 (trad. de João Benard da Costa).

BAUDELAIRE, Charles

O Spleen de Paris, Lisboa, Relógio D'Água, 1991 (trad. de António Pinheiro Gomes).

BAUMAN, Zigmunt

Liquid Modernity, Cambridge, Polity Press, 2000.

BENJAMIN, Walter

Illuminations, On Some Motifs in Baudelaire, London, Pimlico, 1999 (trad. de Harry Zorn).

BRODSKY, Joseph

On Grief and Reason Essays, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1995.

CAMUS, Albert

O Estrangeiro, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. de Rogério Fernandes).

O Mito de Sísifo, Lisboa, Livros do Brasil, s.d. (trad. de Urbano Tavares Rodrigues e Ana de Freitas).

CRUZ, São João da

A Noite Escura, Rio de Janeiro, Editora Vozes Ltda., 2008 (org. de Frei Patrício Sciadini).

DOSTOIEVSKI, Fiódor

Noites Brancas, Mem Martins, Europa-América, s.d..

DURKHEIM, Émile

O Suicídio, Estudo Sociológico, Lisboa, Editorial Presença, 8ª ed., 2007.

ELIAS, Norbert

A Sociedade dos Indivíduos, Lisboa, Dom Quixote, 2004 (trad. de Mário Matos).

FOUCAULT, Michel

Abnormal, Lectures at the Collège de France 1974-1975, New York, Picador, 2003 (trad. de Graham Burchell).

História da Sexualidade I, A Vontade de Saber, Lisboa, Relógio d'Água, 1994 (trad. de Pedro Tamen).

História da Sexualidade III, O Cuidado de Si, Lisboa, Relógio d'Água, 1994 (trad. de Manuel Alberto).

Vigiar e Punir, Petrópolis, Editora Vozes, 2002 (trad. de Raquel Ramalhete).

FREUD, Sigmund

The Uncanny, London, Penguin Books, 2003 (trad. de David McClintock).

O Mal-Estar na Civilização, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 2008 (trad. de Isabel Castro Silva).

GIDDENS, Anthony

Modernidade e Identidade, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002 (trad. de Plínio Dentzien).

GOODSTEIN, Elizabeth S.

Experience Without Qualities: Boredom and Modernity, Stanford, Stanford University Press, 2005.

HEIDEGGER, Martin

Fundamental Concepts of Metaphysics, Bloomington, Indiana University Press, 1995 (trad. de William McNeill e Nicholas Walker).

Ser e Tempo, Petrópolis, Editora Vozes, 2006 (trad. de Márcia Schuback).

KIERKEGAARD, Søren

Either/Or, London, Penguin Classics, 2004 (trad. de Alastair Hannay).

LASCH, Christopher

Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York, W. W. Norton & Co, 1991.

The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times, New York, W. W. Norton & Co, 1984.

LOYOLA, Inácio de

The Spiritual Exercises, New York, Bantam Doubleday Dell, 1988 (trad. de A. Mottola).

LYOTARD, Jean-François

A Condição Pós-Moderna, Lisboa, Gradiva, 2003 (trad. de José Navarro).

O Inumano: Considerações sobre o Tempo, Lisboa, Editorial Estampa, 1997 (trad. de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre).

MARX, Karl e Engels, Friedrich

A ideologia Alemã I, Lisboa, Editorial Presença, 3ª ed..

MELVILLE, Herman

O Escrivão Bartleby, Lisboa, Assírio e Alvim, 1998.

MORAVIA, Alberto

Boredom, New York, New York Review Book, 1999 (trad. de Angus Davidson).

NIETZSCHE, Friedrich

A Gaia Ciência, Lisboa, Relógio d'Água, 1998 (trad. de Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquilho).

PAZ, Octávio

Mais do que Erótico: Sade, Algés, Difel, 1993 (trad. de Pedro Lopes d'Azevedo).

PERNIOLA, Mario

Do Sentir, Lisboa, Presença, 1991 (trad. de António Guerreiro).

PHILLIPS, Adam

On Kissing, Tickling and Being Bored: Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

PITTOCK, Murray

Spectrum of Decadence, New York, Routledge, 1993.

RAPOSA, Michael L.

Boredom and the Religious Imagination, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.

SADE, Marquês de

A Filosofia na Alcova, Lisboa, Antígona, 2007 (trad. de Manuel João Gomes).

SARTRE, Jean-Paul

A Náusea, Mem Martins, Publicações Europa-América, s.d..

Huis Clos, Paris, Gallimard, 2000.

SCHOPENHAUER, Arthur

O Mundo como Vontade e Representação, Rio de Janeiro, Contraponto, 2004 (trad. de M.F. Sá Correia).

SÉNECA

A Felicidade e a Tranquilidade da Alma, Lisboa, Esquilo, 2006 (trad. de Ricardo Ventura).

SENNETT, Richard

The Corrosion of Character, New York, W. W. Norton & Co, 1999.

SIMMEL, Georg

The Sociology of Georg Simmel, New York, Free Press, 1950 (trad. de Kurt Wolff).

SLOTERDIJK, Peter

Critique of Cynical Reason, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988 (trad. de Michael Eldred).

SONTAG, Susan

Against Interpretation, London, Vintage, 2001.

STAROBINSKI, Jean

Mélancolie, Génie et Folie en Occident, Paris, Gallimard, 2005.

SVENDSEN, Lars

Philosophy of Boredom, London, Reaktion Books, 2006 (trad. de John Irons).

TOCQUEVILLE, Alexis de

Da Democracia na América, Lisboa, Relógio d'Água, 2008 (trad. de Miguel Serras Pereira).

TOLSTOY, Leo

Anna Karenina, London, Penguin Books, 2003 (trad. de Richard Pevear e Larissa Volokhonsky).

UEXKÜLL, Jakob von

Dos Animais e dos Homens, Lisboa: Livros do Brasil, 2006 (trad. de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira).

WARHOL, Andy

The Philosophy of Andy Warhol, New York, Harcourt Publishers Ltd, 1977.

OUTRAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION

DSM IV TR, Washington, American Psychiatric Publishing, Inc., 2000
(on-line)
<http://books.google.com/books?id=3SQrtpnHb9MC&printsec=frontcover#PPA420,M1>
(consultado em 05/01/2009).

AQUINO, Tomás de

Summa Theologica, (Secunda Secundae) Q. 35, Of Sloth
(on-line)
www.intratext.com/IXT/ENG0023/_P8K.HTM
(consultado em 17/02/09).

BEER, Jeremy

On Christopher Lasch
(on-line)
http://www.mmisi.org/ma/47_04/beer.pdf
(consultado em 05/04/09).

BLAKE, William

The Marriage of Heaven and Hell
(on-line)
http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html
(consultado em 07/04/09).

BURTON, Robert

The Anatomy of Melancholy
(on-line)
<http://www.gutenberg.org/etext/10800>
(consultado em 29/01/2009).

CRUZ, São João da

Subida do Monte Carmelo, Capítulo XIII, 11-6

(on-line)

http://www.sophia.bem-vindo.net/tiki-index.php?page_ref_id=2601

<http://www.carmelite-seremban.org/Spirituality/books.html>

(consultados em 22/02/09).

DANTE Alighieri

Divina Comedia, Purgatório

(on-line)

http://www.everypoet.com/archive/poetry/dante/dante_contents.htm

(consultado em 12/02/09).

DURKHEIM, Émile

Suicide

(on-line)

<http://durkheim.itgo.com/suicide.html>

(consultado em 12/04/2009).

FOUCAULT, Michel

Actuel, No. 14, Nov. 1971

(on-line)

<http://info.interactivist.net/node/1582>

(consultado em 13/11/2008).

FREUD, Sigmund

Luto e Melancolia

(on-line)

br.geocities.com/paxpsi/arquivos/LUTOEMELANCOLIA.pdf

(consultado em 22/03/09).

KLONSKY, E. David

Journal of Personality Disorders, The Guilford Press, 2008

(on-line)

<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/18684053>

(consultado em 28/03/09).

MOORE, John S.

Degeneration, Nordau and Nietzsche, Fourth Annual Conference of the Friedrich Nietzsche Society, 1994

(on-line)

<http://www.mith.demon.co.uk/NORD.html>

(consultado em 20/03/09).

MUSSET, Alfred

The Confession of a Child of the Century

(on-line)

<http://www.gutenberg.org/etext/3942>

(consultado em 30/01/09).

SALÃO INTERNACIONAL ERÓTICO DE LISBOA

(on-line)

www.salaoerotico.com

(consultado em 18/03/09).

SCHOPENHAUER, Arthur

On The Vanity of Existence

(on-line)

http://en.wikisource.org/wiki/On_the_Vanity_of_Existence

(consultado em 17/01/09).

SHORTER, Edward

A Historical Dictionary of Psychiatry

(on-line)

http://books.google.com/books?id=M49pEDoEpl0C&dq=A+historical+dictionary+of+psychiatry&printsec=frontcover&source=bn&hl=en&ei=0n njSf7rIMqOsAbly53kCA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=7

(consultado em 12/12/08).

WILDE, Oscar

Lady Windermere's Fan, 1892, Acto III

(on-line)

www.gutenberg.org/dirs/etext97/lwfan10.txt

(consultado em 17/02/09).